

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA PHILOSOPHIE MORALE DANS L'ŒUVRE D'ADAM SMITH :  
RETOUR SUR LE *DAS ADAM SMITH PROBLEM*

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN ÉCONOMIQUE

PAR  
ODILE ROCHON

DÉCEMBRE 2009

## UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

### Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement n°8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## **REMERCIEMENTS**

Merci à mon directeur de mémoire, M. Dostaler, de m'avoir transmis sa passion pour l'histoire de la pensée. Son attachement aux valeurs d'humanisme et son érudition apportent un vent de fraîcheur au milieu académique de l'économie.

Merci à Georges, Louise, Mourad, Marie-Eve et Nadine.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>II</b>
<b>LISTE DES ABRÉVIATIONS .....</b>	<b>VI</b>
<b>RÉSUMÉ .....</b>	<b>VII</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
LA PHILOSOPHIE MORALE DANS L'ŒUVRE D'ADAM SMITH .....	3
MÉTHODOLOGIE.....	7
<b>CHAPITRE I.....</b>	
<b>ADAM SMITH, FIGURE MARQUANTE DU SIÈCLE DES LUMIÈRES EN ÉCOSSE.....</b>	<b>10</b>
LE SIÈCLE DES LUMIÈRES EN ÉCOSSE .....	10
<i>Fondements philosophiques, religieux et scientifiques du Siècle des Lumières.....</i>	<i>11</i>
<i>Les stoïciens .....</i>	<i>14</i>
<i>Émancipation du puritanisme religieux en Écosse.....</i>	<i>15</i>
<i>Francis Hutcheson .....</i>	<i>16</i>
<i>David Hume .....</i>	<i>18</i>
VIE D'ADAM SMITH .....	22
<i>L'étudiant.....</i>	<i>22</i>
<i>L'enseignant .....</i>	<i>25</i>
<i>Le philosophe .....</i>	<i>26</i>
<b>CHAPITRE II .....</b>	
<b>LA THÉORIE DES SENTIMENTS MORAUX ET LA RICHESSE DES NATIONS.....</b>	<b>31</b>
LA THÉORIE DES SENTIMENTS MORAUX .....	32
<i>La démarche.....</i>	<i>34</i>
<i>La Théorie est-elle une œuvre à caractère normatif?.....</i>	<i>36</i>
<i>Fondements de la philosophie morale : En quoi consiste la vertu?.....</i>	<i>37</i>
<i>La prudence.....</i>	<i>38</i>

<i>Chez Smith l'amour-propre et l'intérêt propre sont des synonymes.....</i>	<i>40</i>
<i>Un mot sur la vertu négative : la justice .....</i>	<i>41</i>
<i>Le processus de création des normes morales : rôle de la sympathie.....</i>	<i>44</i>
<i>Le processus de création des normes morales : le spectateur impartial.....</i>	<i>48</i>
<i>Existe-t-il un spectateur impartial idéal et quelle est, selon lui, la bonne action? .....</i>	<i>49</i>
<b>LA RICHESSE DES NATIONS.....</b>	<b>53</b>
<i>La Grande-Bretagne du XVIIIe siècle .....</i>	<i>56</i>
<i>Théorie de la valeur.....</i>	<i>59</i>
<i>Critiques de la théorie de la valeur.....</i>	<i>61</i>
<i>Dimension éthique de la théorie de la valeur.....</i>	<i>63</i>
<i>Théories d'économie politique mises en avant par Smith. ....</i>	<i>66</i>
<i>Rôle du gouvernement.....</i>	<i>70</i>
<i>Phénomènes économiques que sous-tend le concept d'harmonie naturelle : la main invisible....</i>	<i>72</i>
<b>CHAPITRE III.....</b>	<b>.....</b>
<b>DAS ADAM SMITH PROBLEM : DE L'ORIGINE À L'ÉTAT ACTUEL DU DÉBAT .....</b>	<b>78</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>78</b>
<i>Définition du Das Adam Smith Problem .....</i>	<i>79</i>
<b>HISTORIQUE DU DAS ADAM SMITH PROBLEM .....</b>	<b>80</b>
<i>L'école historique allemande et le Das Adam Smith Problem.....</i>	<i>82</i>
<b>LE DAS ADAM SMITH PROBLEM EXISTE-T-IL ENCORE? .....</b>	<b>91</b>
<i>Le Das Adam Smith Problem existe, et la Richesse et la Théorie sont conciliables .....</i>	<i>93</i>
<b>REVUE DE LITTÉRATURE, PÉRIODE 2002–2008.....</b>	<b>97</b>
<i>Est-il pertinent de poursuivre le débat? .....</i>	<i>104</i>
<b>PHASE 4 DU DÉBAT.....</b>	<b>105</b>
<i>Première approche : l'intérêt personnel comme moteur des activités économiques .....</i>	<i>105</i>
<i>L'intérêt personnel comme moteur des activités économiques : les sphères d'intimité.....</i>	<i>107</i>
<i>Seconde approche : rejet de la conception de la sympathie comme motivation .....</i>	<i>110</i>
<i>Critique de Kennedy.....</i>	<i>114</i>
<i>Troisième approche : l'intérêt personnel comme thématique de la Théorie, plutôt que de la Richesse.....</i>	<i>115</i>
<i>Quatrième approche : la perspective historique .....</i>	<i>118</i>
<b>CONTEXTE HISTORIQUE ET RELIGIEUX .....</b>	<b>121</b>
<i>Contexte religieux du Siècle des Lumières.....</i>	<i>124</i>

<b>CONCLUSION .....</b>	<b>130</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>137</b>

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

- Essais* Smith, Adam. [1795] 1982. *Essays on Philosophical Subjects*. Édité par P. D. Wightman et J.C. Bryce. Intro. de D.D. Raphael et A.S. Skinner avec *Account of Adam Smith* de Douglas Stewart. Éd. de I.S. Ross. Indianapolis: Liberty Classics. En ligne: ([http://oll.libertyfund.org/?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=201](http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=201))
- Problème* *Das Adam Smith Problem*
- Richesse* Smith, Adam. [1776] 1991. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Coll. « Everyman's Library », édité par Alfred A. Knopf. Intro. de D.D. Raphael. Londres: Random House, 620 p.
- Théorie* Smith, Adam. [1759] 2006. *The Theory of Moral Sentiments*, 6e ed. New York: Dover Publications, 347 p.

## RÉSUMÉ

Deux cent cinquante ans après la publication de la *Théorie des sentiments moraux*, quelle place accorde-t-on à la philosophie morale dans l'œuvre d'Adam Smith? Le présent mémoire porte sur cette question et, en particulier, le débat que suscite le *Das Adam Smith Problem*. Afin de dresser un portrait de l'état actuel du débat, nous analysons une sélection de livres et d'articles ayant été publiés sur le sujet au cours de la période 2002–2008, qui précède le 250<sup>e</sup> anniversaire de la publication de la *Théorie des sentiments moraux* (1759–2009).

Le chapitre I propose, en guise d'entrée en matière, une section consacrée au Siècle des Lumières en Écosse. Nous présentons ensuite les événements marquants de la vie de Smith ainsi que les principaux penseurs ayant influencé son œuvre, notamment Francis Hutcheson, David Hume et les stoïciens. Le chapitre suivant est centré sur les thèses principales énoncées dans la *Théorie* et *La Richesse des nations*. Nous entendons mettre en évidence les diverses idées formulées par Smith dans ces œuvres, qui sont susceptibles d'éclairer sa philosophie morale.

Une fois jetées ces bases, nous abordons au chapitre III le sujet précis du *Problème*, d'abord en faisant un survol historique au cours duquel nous retraçons les origines du débat et présentons les auteurs importants y ayant contribué aux XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle. Pour ce faire, nous nous référons aux analyses incontournables de la question, notamment « The Consistency of Adam Smith » (Oncken, 1897) et « Adam Smith and Laissez Faire » (Viner, 1927).

Nous démontrons que le débat concernant la cohésion entre les deux œuvres majeures de Smith est bien vivant au XXI<sup>e</sup> siècle et que les avis vont généralement dans le même sens. En effet, la majorité des interprètes actuels de la pensée de Smith ne croient pas que les deux œuvres divergent sensiblement. Cela constitue toutefois un des seuls points communs de ces auteurs. Leurs textes concernant le *Problème* prennent appui sur des analyses distinctes qui ont marqué le débat depuis deux cents ans. Suivant l'analyse de Leonidas Montes (2003), qui établit trois phases caractérisant le débat entourant le *Problème* depuis le bicentenaire de la *Richesse* en 1976, nous mettons en avant l'idée selon laquelle le débat comporterait une quatrième phase. Celle-ci se caractérise par le fait que les auteurs de la période 2002–2008 proposent une vision renouvelée de ces théories classiques.



## INTRODUCTION

*I have not forgot what I promised to your Grace in an edition of the 'Theory of Moral Sentiments,' which I hope to execute before the end of the ensuing winter. I have likewise two other great works upon the anvil; the one is a sort of Philosophical History of all the different branches of Literature, of Philosophy, Poetry and Eloquence; the other is a sort of theory and History of Law and Government. The materials of both are in a great measure collected, and some Part of both is put into tollerable good order. But the indolence of old age, tho' I struggle violently against it, I feel coming fast upon me, and whether I shall ever be able to finish either is extremely uncertain.<sup>1</sup>*

Adam Smith au duc de La Rochefoucauld, lettre du 1<sup>er</sup> novembre 1785.

Le 11 juillet 1790, Adam Smith, se trouvant à l'article de la mort, enjoint à ses exécuteurs testamentaires de détruire tous ses manuscrits non publiés, à l'exception de quelques essais philosophiques, incluant l'*Histoire de l'astronomie*. Se référant à la lettre que Smith adressa à de La Rochefoucauld en 1785, Ian Simpson Ross, auteur de la biographie de référence de Smith, fait la conjecture que les manuscrits brûlés contenaient des écrits sur l'histoire de la littérature, la philosophie, la poésie et la rhétorique ainsi que sur la jurisprudence, plus spécifiquement la théorie et l'histoire des lois et du gouvernement (1995, p. 495). Dès la publication de la première édition de la *Théorie des sentiments moraux*, en 1759, Smith avait annoncé qu'il écrirait une œuvre sur les lois et le gouvernement. Trente-et-un ans plus tard, lors de la publication de la sixième édition de la *Théorie*, Smith réitéra sa promesse et précisa qu'il l'avait en partie remplie en écrivant *La Richesse des nations*, publiée en 1776 (Macfie et Raphael, 1976, p. 19).

---

<sup>1</sup> *Correspondance of Adam Smith*, lettre 248.

Smith mourut le 22 juillet 1790. À la fin de sa vie, il sut à son grand regret qu'il n'aurait pas le temps de compléter son œuvre théorique sur la jurisprudence. Pour avoir une idée de ses réflexions sur le sujet, les experts de la pensée de Smith se réfèrent aux *Leçons sur la jurisprudence*, des extraits provenant des notes prises par certains étudiants de Smith alors qu'il enseignait la philosophie morale à l'Université de Glasgow (Ross, 1995, p. 404–406).

Athol Fitzgibbons, dans *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue* (1995), indique que la théorie de la jurisprudence de Smith constitue le chaînon qui relie sa philosophie morale et sa théorie économique (p. 22) S'il en est ainsi, il manquerait donc un élément important pour comprendre le système développé par Adam Smith. Cela pourrait expliquer, en partie, pourquoi les économistes et autres interprètes de la pensée de Smith n'ont cessé de spéculer sur l'existence d'un lien entre la philosophie morale présentée dans la *Théorie* et les théories économiques de la *Richesse*.

La question de la relation entre les deux œuvres a été débattue sous plusieurs angles, dont le récurrent *Das Adam Smith Problem*. Le *Problème* met en évidence l'apparente contradiction entre la philosophie morale de Smith, basée sur la sympathie, et sa philosophie économique, basée sur l'intérêt personnel. Suivant le *Problème*, la philosophie morale présentée dans la *Théorie* et les théories économiques de la *Richesse* seraient irréconciliables au sein d'un même système.

Car il s'agit bien d'un système, mais il semble que cela ait été perdu de vue par de nombreux économistes qui aujourd'hui se targuent de véhiculer la pensée d'Adam Smith. Dans ce contexte, la pensée de Smith est souvent réduite aux idées contenues dans la *Richesse*, celles-ci étant dissociées du système cohérent auquel elles appartiennent. Pourtant, chez Smith, la philosophie morale et la théorie économique sont, à notre avis, indissociables. Les idées propres à la philosophie et à l'économie politique que l'on retrouve dans la *Théorie* et la *Richesse* se soutiennent mutuellement et forment un portrait cohérent de la société. Qu'elles

apparaissent sous la forme de faits établis ou d'hypothèses, celles-ci illustrent la société telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être<sup>2</sup>.

## La philosophie morale dans l'œuvre d'Adam Smith

Nous avons choisi d'aborder le sujet de la philosophie morale dans l'œuvre d'Adam Smith sous l'angle du débat que suscite le *Problème*, tout particulièrement au cours de la période 2002–2008. Les livres et articles de cette période ont en commun qu'ils précèdent de peu le 250e anniversaire de la publication de la *Théorie*. Cette commémoration, qui est célébrée en 2009, semble avoir ravivé le débat entourant le *Problème*, dont les origines remontent à la Révolution française.

Parmi les événements organisés pour commémorer cet anniversaire au cours de l'année 2009, on relève une session, lors du 36<sup>e</sup> congrès annuel de la *History of Economics Society*, intitulée *Smith, Morality and Religion*. Y ont participé Gavin Kennedy et Jerry Evensky, deux des auteurs qui figurent dans notre revue de littérature de la période 2002–2008. Un autre des auteurs qui y figure, Samuel Fleischacker, a participé en janvier au congrès *The Philosophy of Adam Smith*, qui s'est tenu au Collège Balliol à Oxford. D'autre part, les universités de Kocaeli et de Çanakkale en Turquie, et celle d'Opava, en République tchèque, s'allient pour organiser un premier congrès conjoint sur l'économie politique en octobre 2009, lequel aura pour thème l'œuvre d'Adam Smith.

Nous présenterons dans le chapitre I une section consacrée au Siècle des Lumières en Écosse, courant philosophique dont Smith est l'un des protagonistes. En effet, la philosophie morale de Smith ne peut être dissociée de ce courant, dont les fondements s'appuient sur la révolution scientifique (approx. 1500–1700), où l'on remet en cause la présence de Dieu en toutes choses, y compris son rôle dans la volonté humaine. Dans cette section et la suivante,

---

<sup>2</sup> *Le grand dictionnaire terminologique* propose la définition suivante du « système philosophique » : Ensemble de conceptions philosophiques ou scientifiques se soutenant mutuellement, leur cohérence n'en garantissant pas nécessairement la vérité. Souvent, en effet, un système repose, non seulement sur des faits établis, mais aussi sur des hypothèses visant à les relier (le système de Spinoza, le système de Newton).

consacrée aux événements marquants de la vie de Smith, nous ferons le portrait des principaux penseurs ayant influencé son œuvre, notamment Francis Hutcheson, David Hume et les stoïciens.

Le chapitre II sera consacré aux thèses principales énoncées dans la *Théorie* et la *Richesse*. Nous expliquerons les théories formulées par Smith concernant les fondements de la morale. Puis, nous présenterons les théories de la *Richesse*, tout particulièrement celles qui peuvent nous éclairer sur la place accordée à des considérations humaines et morales dans son système d'économie politique. Au cours de cette réflexion, nous chercherons à demeurer fidèle aux textes de la *Théorie* et de la *Richesse*, en évitant de nous approprier les idées de Smith pour servir un quelconque agenda politique. Dostaler (1998) remarque à ce titre : « On a fait dire à Smith, comme à Marx ou à Keynes, tout et son contraire » (p. 394).

Le chapitre suivant proposera un survol historique du *Problème*, au cours duquel nous retracerons les origines du débat et présenterons les auteurs importants y ayant contribué au cours des XIXe et XXe siècles. Nous adopterons avant tout la définition du *Problème* qui convient à notre analyse, puisque celui-ci a été formulé de nombreuses façons. Par exemple, il a été dit que la *Théorie* repose tantôt sur la sympathie, tantôt sur l'altruisme ou la bienveillance. Cet exercice nous permettra de circonscrire le débat ainsi que le cadre d'analyse des œuvres qui seront examinées.

C'est également dans le chapitre III que nous présenterons notre revue de littérature. Celle-ci portera sur les œuvres de la période 2002–2008 qui apportent un éclairage nouveau au débat que suscite le *Problème*. S'il peut sembler inhabituel de présenter la revue de littérature à ce stade avancé du mémoire, cela s'explique par le fait qu'il nous a paru important de mettre en contexte la vie et l'œuvre de Smith, ainsi que les origines du *Problème*, avant de présenter le stade actuel des connaissances portant sur la cohésion – ou non – de la *Théorie* et de la *Richesse*.

Nous montrerons que le débat concernant cette cohésion est bien vivant au XXIe siècle, et que la majorité des interprètes actuels de la pensée de Smith ne croient pas qu'il y ait une

divergence majeure entre les deux œuvres. Cela constitue toutefois un des seuls points communs de ces auteurs. D'abord, il y a une divergence d'opinions concernant la pertinence de poursuivre le débat. Ensuite, leurs théories concernant le *Problème* trouvent leur source dans des analyses distinctes, qui ont marqué le débat au cours des deux cents dernières années. Par conséquent, ils ne s'entendent pas sur la manière de concilier les deux œuvres.

Suivant l'analyse de Leonidas Montes (2003), qui établit trois phases caractérisant le débat entourant le *Problème* depuis le bicentenaire de la *Richesse* en 1976, nous mettrons en avant l'idée selon laquelle une quatrième phase de ce débat aurait débuté. Nous verrons que celle-ci se distingue par le fait que les auteurs de la période 2002–2008 proposent une vision renouvelée des théories classiques qui ont marqué le débat depuis deux cents ans. Cette observation constitue d'ailleurs un des principaux résultats de notre recherche.

Le défi de notre analyse sera de transmettre la complexité des arguments sur lesquels s'appuient les nombreux experts dont nous avons examiné les textes, pour démontrer que le *Problème* n'est pas valide, c'est-à-dire qu'il n'y a pas incompatibilité entre la *Théorie* et la *Richesse*. À ce sujet, nous avons relevé, à la lecture de la littérature de la période 2002–2008, quatre approches pour réconcilier les deux œuvres, que nous exposerons en détail dans le chapitre III.

Enfin, nous allons clore ce chapitre en décrivant cette nouvelle volonté d'inscrire les œuvres de Smith dans le contexte religieux du Siècle des Lumières, que nous observons chez plusieurs auteurs contemporains.

À ce stade, le lecteur se demande peut-être quelle est la pertinence d'analyser aujourd'hui le *Problème*. Pour répondre à cette interrogation, nous lui proposons de se référer à la majorité des auteurs de la période 2002–2008 que nous avons étudiés, car ceux-ci proposent de rétablir la vérité à propos du système élaboré par Adam Smith. Ils déplorent que, dans les salles de classe ainsi que dans la littérature économique, on attribue à Smith l'idée selon laquelle les êtres humains ne sont mus que par leur intérêt personnel.

Notre interprétation de la *Richesse* nous porte plutôt à croire que Smith considérerait que les êtres humains, lorsqu'ils procèdent à des échanges commerciaux, contribuent à un ordre spontané, lequel favorise l'atteinte du plus grand bien<sup>3</sup>. Dans le système économique décrit au fil de la *Richesse*, les êtres humains, lorsqu'ils agissent en fonction de leur intérêt personnel, contribuent à l'élaboration d'un marché qui fonctionne efficacement en ce que, par exemple, divers individus trouvent avantageux de fournir les biens et services dont ont besoin les autres membres de la collectivité. Bien qu'un ordre spontané surgisse lorsque les individus agissent dans la sphère commerciale, cela ne signifie pas que dans toutes les sphères de leur vie ceux-ci ne poursuivent que leur intérêt personnel. Ce n'est généralement pas le cas dans leur cercle intime.

Soulignons que même cette interprétation ne fait pas l'objet d'un consensus. Certains auteurs contestent l'idée selon laquelle dans les échanges commerciaux les humains sont mus uniquement par leur intérêt personnel (Fitzgibbons, 1995, p. 144). D'autres mettent en doute des concepts que l'on attribue naturellement à Smith, comme l'importance de la main invisible. Par exemple, Rothschild (2001, p. 116) précise que l'expression n'apparaît que trois fois dans le corpus de Smith. D'autres encore rappellent que Smith n'a jamais employé le terme « laisser faire » (Kennedy, 2005, p. xiv). Néanmoins, ce que les auteurs étudiés ont en commun est de considérer que le sujet humain étudié par Smith était plus nuancé qu'un *homo economicus* agissant dans un libre marché. Gavin Kennedy, dans *Adam Smith's Lost Legacy* (2005), est un des critiques les plus acerbes de cette théorie :

*(...) the purloining of Smith's message on natural liberty and justice to replace it with irresponsible policies of laissez faire is an injustice to the memory of a moral philosopher. Let the proponents of laissez faire put their own names to their philosophy and leave Adam Smith's out of it. (p. 235)*

Si le système mis en avant par Smith demeure mal compris, c'est en partie parce que son étude de la philosophie morale, la *Théorie*, est passé inaperçue pendant un long moment. Bien que l'on assiste depuis 1976 à un renouveau de l'intérêt pour la pensée philosophique et

---

<sup>3</sup> Voir le chapitre II pour une définition de l'ordre spontané.

morale de Smith – que plusieurs attribuent à la publication de son œuvre complète pour célébrer le bicentenaire de la *Richesse* –, il demeure que la *Richesse* est, encore aujourd’hui, souvent interprétée comme l’œuvre unique de son auteur. Pourtant, l’agencement des deux œuvres est essentiel, car il met au grand jour les implications morales de la *Richesse*, ces implications demeurant pertinentes dans le contexte actuel :

*Smith’s conceptions of human nature and the co–evolution of individual and society, and of human society as a multidimensional, simultaneous evolving system offer a rich source of alternative ways of thinking at a time when economic analysis begins with homo economicus and the social sciences have become thoroughly departmental.* (Evensky, 2005, p. 29)

Otteson (2002, p. 4) soutient lui aussi cette idée selon laquelle le *Problème* demeure d’actualité. Il explique, tout au long d’*Adam Smith’s Marketplace of Life*, que la tension entre la prescription d’agir de manière bienveillante, d’une part, et l’amoralité apparente des marchés économiques, d’autre part, donne lieu à de nombreux dilemmes moraux. Si une grande partie des relations que les individus entretiennent appartient à la sphère étendue du marché, et s’il est vrai que les actions des individus dans de tels contextes sont motivées par l’intérêt personnel – tel qu’indiqué dans la *Richesse* –, alors, il est d’une importance cruciale de savoir comment les vertus morales qui sont préconisées dans d’autres contextes s’appliquent dans les relations de marché. Otteson indique que, suivant ce qui est écrit dans la *Théorie*, les considérations morales ne doivent pas être exclues dans le contexte de marché; il faut donc nous pencher sur la manière dont la moralité s’agence avec les marchés.

## **Méthodologie**

Les méthodes de recherche dans l’histoire de la pensée, dans quelque domaine que ce soit, sont bien connues. Le sujet étant choisi, la première étape d’une telle entreprise consiste à établir un programme de lectures, en se basant à la fois sur des recherches personnelles et sur les discussions avec le directeur de mémoire. L’objectif est bien sur de s’assurer d’avoir couvert les textes importants, y compris les plus récents, qui traitent du sujet choisi. On procédera alors à la lecture de ces œuvres. Les notes de lecture nous permettront d’établir un

lien entre les idées reflétées dans ces textes. Ces séquences analytiques, accompagnées du texte original de l'auteur étudié, constitueront la trame de fond pour réfléchir à la pensée de l'auteur en question.

Outre ce volet analytique, il est nécessaire de déterminer si l'on choisira de présenter le contexte dans lequel l'auteur étudié a développé sa pensée – à l'aide des textes d'autres auteurs concernant, par exemple, l'histoire d'une époque – ou si l'on étudiera uniquement les œuvres de l'auteur en question. Aux fins de ce mémoire, nous avons estimé qu'il serait utile et certainement très éclairant d'intégrer à notre réflexion les données biographiques d'Adam Smith et, plus globalement, des informations concernant le contexte religieux, politique et économique dans lequel il vécut.

Nous tenons pour acquis que les idées trouvent leur source au-delà de ce qui a été exprimé antérieurement sur un sujet. En ce sens, s'il est vrai que les idées s'engendrent les unes les autres, elles sont aussi le fruit d'un contexte historique, social, politique et économique et, ultimement, dépendent des expériences, y compris de l'éducation, du milieu, etc., de celui qui les exprime. Dans le cas de Smith, l'apport de sa vie personnelle sur ses écrits est d'autant plus intéressant que certains de ses choix pourraient sembler entrer en contradiction avec ce qu'il a écrit. Par exemple, nous verrons qu'il a travaillé comme commissaire des douanes, alors que certains lui attribuent le fait d'avoir vanté les mérites d'un libre échange sans compromis.

Tel que mentionné ci-dessus, nous avons choisi d'analyser une sélection de livres et d'articles publiés au cours de la période 2002–2008, afin de dresser un portrait de l'état actuel du débat sur le *Problème*. Nous avons procédé systématiquement, en débutant notre recherche par la lecture des œuvres des auteurs de la période actuelle que nous avons pu identifier comme jouissant d'une excellente réputation dans le domaine de l'histoire de la pensée économique. Parmi eux se trouvent Jerry Evensky et Samuel Fleischacker. Nous avons ensuite parcouru leurs bibliographies, qui nous ont menée vers une multitude d'autres auteurs d'intérêt. Nous avons sélectionné les œuvres précises qui apparaissent dans notre revue de littérature sur la base de leur crédibilité et leur contribution originale au débat.



Pour illustrer le contexte historique dans lequel Smith écrivit, ainsi que l'histoire du *Problème*, nous nous référerons à ces documents, mais aussi aux articles et livres incontournables, par exemple « The Consistency of Adam Smith » (Oncken, 1897), « Adam Smith and Laissez Faire » (Viner, 1927) et « Historicizing the 'Adam Smith Problem' » (Dickey, 1986).

L'analyse des œuvres de Smith demande que nous définissions de nombreux termes, certains d'entre eux faisant l'objet de débats importants, puisque leur signification est essentielle à la compréhension de ces œuvres. Nous reviendrons sur ces définitions, à l'exception de celle de la « philosophie morale », qu'il convient de préciser tout de suite. Nous traitons ici de la philosophie morale comme de la branche de la philosophie qui a pour objet les questions éthiques. À ce sujet, Gert (2008) dans le *Stanford Encyclopedia of Philosophy* précise :

*Following Aristotle, "ethics" is sometimes taken as referring to a more general guide to behavior that an individual adopts as his own guide to life, as long as it is a guide that one views as a proper guide for others. When a general guide to behavior that endorses self-interest as primary is put forward for all to follow because acting in one's self interest is taken as fostering the interests of all, then ethical egoism can be taken as a moral theory. (Gert, 2008)*

D'autre part, qu'entendons-nous par l'œuvre d'Adam Smith? Nous nous concentrerons sur la *Théorie* et la *Richesse*, les deux seuls livres qu'il a publiés au cours de son existence, et auxquels il a consacré de nombreuses années de travail. La *Théorie* passa sous presse à six reprises, les deuxième et sixième éditions ayant présenté des modifications majeures (Macfie et Raphael, 1976, p. 14–16), tandis que la *Richesse* fut éditée cinq fois, la troisième édition comportant des ajouts majeurs.

## CHAPITRE I

### ADAM SMITH, FIGURE MARQUANTE DU SIÈCLE DES LUMIÈRES EN ÉCOSSE

*Economic ideas are always and intimately a product of their own time and place; they cannot be seen apart from the world they interpret. And that world changes – is, indeed, in a constant process of transformation – so economic ideas, if they are to retain relevance, must also change.*

Galbraith, *Economics in Perspective : A Critical History*, 1987, p. 1.

### Le Siècle des Lumières en Écosse

Avant d'expliquer la philosophie morale de Smith, il convient de décrire le courant philosophique qui traversa l'époque durant laquelle il écrivit et d'énoncer les idées principales que défendirent les figures remarquables de cette époque. Nous proposerons donc, dans ce chapitre, un aperçu des idées marquantes de Francis Hutcheson et de David Hume. Nous dresserons également le portrait de la philosophie des stoïciens, car le Siècle des Lumières en Écosse voit apparaître un renouveau de l'intérêt pour le stoïcisme. C'est dans le chapitre suivant, portant sur la *Théorie* et la *Richesse*, que nous examinerons plus spécifiquement dans quelle mesure les écrits de Smith furent influencés par le stoïcisme, par Francis Hutcheson et David Hume et, globalement, par les idées et les événements qui favorisèrent l'avènement du Siècle des Lumières en Écosse. La portée de ce texte nous oblige à passer sous silence d'autres penseurs qui eurent, dans une moindre mesure, une influence

sur Smith, par exemple Lord Kames ou l'évêque Butler<sup>4</sup>. Le portrait de l'époque étant établi, nous concluerons ce chapitre en présentant un aperçu de l'existence que mena Adam Smith.

### *Fondements philosophiques, religieux et scientifiques du Siècle des Lumières*

À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>, l'Écosse est dirigée par une Église répressive et autoritaire, qu'on appelle *Scottish Kirk*. Le presbytérianisme, l'un des principaux groupes issus de la Réforme protestante du XVI<sup>e</sup> siècle, devient religion d'État en 1688. Il règne alors dans ce pays un climat de peur et d'intolérance, et les menaces de poursuites pour hérésie ou blasphème sont bien réelles. Le cas de Thomas Aikenhead, un jeune étudiant de l'Université d'Édimbourg, pendu en 1697 pour avoir mis en doute l'idée que la Bible ait été écrite par Dieu, illustre le climat de répression qui prévaut à ce moment. Celui-ci est condamné en vertu de la loi édictée en 1693 par l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse, qui interdit l'athéisme des déistes (*An Act against the atheistical Opinions of the Deists*).

Le déïsme<sup>6</sup> est une position philosophique religieuse qui caractérisa le Siècle des Lumières en France, au Royaume-Uni et aux États-Unis. À mi-chemin entre l'athéisme et le théïsme, qui désigne la croyance en un Dieu unique, extérieur à l'univers, cette philosophie religieuse veut que l'homme se fonde sur sa raison pour découvrir la nature de Dieu et les assises de la théologie. Grâce à sa raison, l'homme perçoit que le pouvoir de Dieu s'exprime par l'entremise de lois naturelles, qu'elles soient physiques ou morales. Cette intervention divine se reflète dans le caractère impeccable de la structure et l'interconnectivité des phénomènes naturels. D'ailleurs, aucun miracle ou intervention divine ne peut violer l'ordre naturel des choses, puisque la Providence n'existe pas. En effet, la volonté de Dieu n'intervient pas dans le quotidien de l'homme. Celui-ci se sert plutôt de sa raison pour connaître la vérité sur l'univers et comprendre son devoir au sein de cet univers. Il découvre ainsi que son obligation est de vivre une vie qui est conforme à son sens moral.

---

<sup>4</sup> Macfie et Raphael (1976, p. 12), bien qu'ils admettent que Lord Kames et l'évêque Butler aient pu avoir une influence minime sur les œuvres de Smith, spécifient que, mis à part Hutcheson et Hume, Smith fut très peu influencé par les philosophes moraux de son époque.

<sup>5</sup> Voir Clarke (2007) pour un portrait du Siècle des Lumières en Écosse.

<sup>6</sup> Voir à ce sujet Wiener (1973-74).

On retrouve des éléments de la position déiste dans l'Ancien Testament, comme chez Platon, Aristote, les épicuriens et les stoïciens. L'argument téléologique, qui veut que l'homme perçoive qu'une entité réfléchie et directive a conçu les processus et le fonctionnement de la nature, avait profondément influencé la chrétienté ancienne et constituait une des pierres angulaires de la philosophie stoïcienne<sup>7</sup>. Soulignons que nous nous référerons parfois à l'argument téléologique en le nommant « argument du dessein intelligent », qu'il ne faut pas confondre avec la doctrine religieuse contemporaine du dessein intelligent, qui prône une sorte de créationnisme édulcoré, en construisant un argumentaire basé sur diverses découvertes dans le domaine des sciences naturelles. Ces découvertes, selon les adeptes du dessein intelligent que l'on connaît aujourd'hui, démontrent le caractère inadéquat des théories darwiniennes de l'évolution et constituent la preuve qu'il existe une force qui dirige le fonctionnement de la nature<sup>8</sup>.

L'argument téléologique disparut complètement avec Saint Augustin (354–430 av. J.-C.). Celui-ci affirma que la conception qu'avaient les stoïciens du destin était erronée. Ils accordaient une importance démesurée au déterminisme, au détriment de la volonté propre, dont sont dotés les hommes et les anges. Saint Augustin, dans *De Magistro*, insista sur l'idée que Dieu était présent dans tout, y compris la volonté humaine, discréditant ainsi l'argument téléologique voulant que Dieu n'intervienne pas dans le quotidien de l'homme.

*Il est vrai, toute âme raisonnable consulte cette divine sagesse; mais elle ne se révèle à chacun que dans la proportion de sa volonté, bonne ou mauvaise, et quand on se trompe, ce n'est pas la faute de la vérité consultée. Est-ce à la lumière extérieure qu'on doit attribuer les fréquentes illusions du regard corporel? Et ne consultons-nous pas cette lumière sur les choses visibles? Ne lui demandons-nous pas de nous les montrer autant que notre vue en est capable? (389, 11.38)*

Cette omniprésence de Dieu fut remise en question lors de la révolution scientifique, qui, ayant débuté en Europe vers la fin du Moyen Âge, se prolongea durant la Renaissance et

---

<sup>7</sup> « The Stoic God is immanent throughout the whole of creation and directs its development down to the smallest detail. » (Baltzly, 1996).

<sup>8</sup> Au sujet de l'argument téléologique et du dessein intelligent, voir Ratzsch (2005).

marqua l'origine de la science moderne. Clarke (2007, p. 14–15) signale que la première remise en question importante vint de Copernic (1473–1543), qui posa les fondements de la cosmologie héliocentriste. L'œuvre de Copernic, *De revolutionibus orbium coelestium*, publiée tout juste avant sa mort, fut bannie par l'Église catholique. L'œuvre ne fut retirée de l'Index qu'en 1835, sous Grégoire XVI.

Le frère dominicain Giordano Bruno (1548–1600) remarqua que l'hypothèse de Copernic rendait inconcevable l'idée que le paradis se situe au-dessus de la terre. Il proposa l'idée d'un univers infini, qui ne laissait pas de place à une conception d'un Dieu englobant l'univers; il s'agissait en quelque sorte d'un retour au dessein intelligent puisque cette idée n'était pas compatible avec une divinité omnivoyante. Il n'y avait tout simplement pas de lieu désigné pour une telle divinité. Puis Galilée (1564–1642) formula la loi de l'inertie, qui repose sur l'observation qu'un objet demeure en mouvement tant qu'il n'est pas arrêté. Cela signifie que le mouvement est perpétuel; l'univers ne dépend donc pas de Dieu pour les affaires du quotidien. Finalement, Newton (1642–1727), dans ses *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (1687), énonça que « This most beautiful system of the sun, planets, and comets, could only proceed from the council and dominion of an intelligent and powerful Being », ce qui est conciliable avec l'idée d'une entité réfléchie ayant conçu le fonctionnement de la nature.

C'est précisément la méthode de Newton que Smith aurait entrepris d'appliquer à la philosophie morale. Fitzgibbons (1995, p. 127–128) indique qu'aux yeux de Smith le système mis en avant par Newton était supérieur à tout autre système et affirme même que Smith entreprit de réformer la société à l'image du cosmos newtonien. Campbell, qui abonde dans le même sens dans « Adam Smith's Science of Morals » (1971), affirme que Smith voulait appliquer la méthode newtonienne à l'étude de la société (p. 21). À l'image de la gravité, la sympathie serait la force centrale qui fait tendre l'attitude des gens vers une harmonie sociale acceptable. Les passages suivants, tirés de l'*Histoire de l'astronomie*<sup>9</sup>, mettent en évidence l'admiration que Smith vouait à Newton :

---

<sup>9</sup> Du recueil *Essays on Philosophical Subjects* ([1795] 1982).

*The superior genius and sagacity of Sir Isaac Newton, therefore, made the most happy, and, we may now say, the greatest and most admirable improvement that was ever made in philosophy, when he discovered, that he could join together the movements of the Planets by so familiar a principle of connection, which completely removed all the difficulties the imagination had hitherto felt in attending to them. (Essais, par. 251)*

*His system, however, now prevails over all opposition, and has advanced to the acquisition of the most universal empire that was ever established in philosophy. His principles, it must be acknowledged, have a degree of firmness and solidity that we should in vain look for in any other system. The most sceptical cannot avoid feeling this. They not only connect together most perfectly all the phaenomena of the Heavens, which had been observed before his time, but those also which the persevering industry and more perfect instruments of later Astronomers have made known to us; (Essais, par. 251)*

Au moment où Smith écrivit la *Théorie*, l'Église catholique avait levé l'interdiction sur les œuvres de Galilée – bien que celui-ci ne fut réhabilité par le pape qu'en 1992! – et on assistait à un renouveau de l'intérêt envers les enseignements des stoïciens et de l'empereur Marc Aurèle. Parmi ceux qui ont ravivé la philosophie religieuse déiste à l'aube des Lumières, on retrouve John Locke, qui, dans *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), a formulé une théorie de la connaissance basée sur l'expérience et a rejeté toute croyance en Dieu fondée sur des idées innées. Il a ainsi contribué à poser les fondements de la théologie naturelle moderne, étroitement associée au déïsme, qui est fondée sur la raison et l'expérience.

### *Les stoïciens*

On assista durant le Siècle des Lumières à un renouveau de l'intérêt pour le stoïcisme<sup>10</sup>. Cette école philosophique, fondée par le philosophe grec Zénon au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., avait disparu avec l'effondrement politique de l'Empire romain. Les stoïciens préconisaient de vivre selon la nature, où prévalait une harmonie cosmique, ou naturelle. Les aspects moraux du stoïcisme reposaient sur la distinction entre ce qui dépend de nous (nos pensées) et ce qui se produit dans la nature. Il faut accepter ce qui se produit dans la nature, et ne pas s'insurger contre des situations qui nous semblent douloureuses ou injustes, car nous n'y pouvons rien.

---

<sup>10</sup> Voir Baltzly (1996) au sujet du stoïcisme.

Devant l'adversité, le sage obéit à la prescription « supporte et abstiens-toi ». Il reconnaît que chaque événement constitue un élément essentiel au fonctionnement de l'univers et promeut l'ordre général et le bonheur d'un tout.

*The ancient stoics were of opinion, that as the world was governed by the all-ruling providence of a wise, powerful, and good God, every single event ought to be regarded, as making a necessary part of the plan of the universe, and as tending to promote the general order and happiness of the whole: that the vices and follies of mankind, therefore, made as necessary a part of this plan as their wisdom or their virtue; and by that eternal art which educes good from ill, were made to tend equally to the prosperity and perfection of the great system of nature. (Théorie, p. 33)*

Dans la Rome antique, après Jésus-Christ, le stoïcisme prit une saveur plus politique. Épictète, Cicéron et Marc Aurèle sont les théoriciens phares du stoïcisme tel que conçu par les Romains. Ce dernier définit l'homme comme un citoyen de l'univers dont les obligations morales sont intimement liées à son devoir de citoyen.

C'est une toute nouvelle branche du stoïcisme que l'on voit apparaître durant les Lumières en Écosse. Les penseurs de ce siècle adhèrent au stoïcisme chrétien, dont on attribue l'origine au philosophe Francis Hutcheson. L'originalité de cette branche du stoïcisme est qu'elle attribue à Dieu, et non au destin, la conduite des événements.

*Instead of employing this Stoic philosophy as a weapon against Christianity (...) the Moderate literati followed Francis Hutcheson in using it as a foundation for a Christian Stoic approach to morality. With God instead of personal fate as the ultimate director of events and determiner of outcomes, Stoicism was stripped of its pessimistic, pagan attributes. (Sher, 1985, p. 325)*

#### *Émancipation du puritanisme religieux en Écosse*

Le Siècle des Lumières en Écosse voit ce pays sortir de son climat de puritanisme religieux. En 1706–1707, les Actes d'Union marquent la création du Royaume-Uni de Grande-Bretagne, et les parlementaires d'Écosse sont intégrés au Parlement de Londres. Ces Actes d'Union confirment l'indépendance de la loi et des cours de justice écossaises par rapport à l'Église d'Écosse. La transformation de l'Écosse s'accroît lorsque, dans les années 1750, le

vent tourne en la faveur du *Moderate Party*, qui a entrepris de moderniser l'Église. Dans les églises, la prédication sur l'enfer et la damnation est remplacée par des sermons polis sur la morale. Clarke (2007, p. 47) souligne que la publication de la *Théorie*, qui a lieu en 1759, est solidement ancrée dans une période marquée par la lutte des pouvoirs au sein du presbytérianisme écossais. À son avis, toute interprétation des commentaires de Smith à propos de la religion doit tenir compte de la tension entre les deux branches principales de l'église presbytérienne. Dans la *Richesse*, Smith qualifie ces branches de système austère et de système souple (*austere and loose systems*). La faction austère puritaine est surtout présente parmi la population pauvre et dans la région de Glasgow, tandis que les riches forment la majeure partie de la faction plus souple et progressiste, en vogue à Édimbourg.

La transformation de l'Église au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle favorise donc une effervescence des idées philosophiques, lesquelles caractériseront le Siècle des Lumières en Écosse. Ces idées émanent de la volonté, chez les grands penseurs de ce siècle, de se libérer de l'austérité religieuse (McLean, 2006, p. 48). Morrow a décrit ce mouvement en 1927 dans « Adam Smith : Moraliste and Philosopher », où il affirme que « Like the natural theology of the seventeenth and eighteenth centuries, the English ethics of this period was concerned with finding a rational foundation for morality, a foundation independent of theology or ecclesiastical authority » (p. 336). Ainsi, Francis Hutcheson d'abord, et Adam Smith, David Hume et Adam Ferguson ensuite, entreprirent d'ériger des fondements de la morale indépendants de la religion.

### *Francis Hutcheson*

Francis Hutcheson (1694–1746), né en Irlande d'une famille presbytérienne écossaise, est sans conteste le premier philosophe important des Lumières en Écosse<sup>11</sup>. Comme Adam Smith, sa carrière est étroitement liée à l'Université de Glasgow, où il étudie de 1711 à 1717. En 1729, il obtient le poste de titulaire de la Chaire de philosophie morale. Lors de son discours inaugural, Hutcheson annonce qu'il poursuivra la tradition de son prédécesseur,

---

<sup>11</sup> Pour des références biographiques sur Hutcheson, voir Ross (1995). Au sujet de sa philosophie morale, voir Macfie et Raphael (1976).



Gershom Carmichael, en ce qu'une partie importante de son cours sera basée sur la tradition stoïcienne classique, ainsi que sur une analyse de la nature sociale de l'homme et sur une théorie de la jurisprudence naturelle<sup>12</sup>. Il s'agit, selon Ross (1995, p. 52), d'une dénonciation à peine dissimulée de l'idée selon laquelle la nature humaine est intrinsèquement égoïste et que seule la société civile ou politique peut la contrôler. Hutcheson formula donc dans son discours inaugural une critique du calvinisme ancien (*old light calvinism*).

Les enseignants qui adhéraient au calvinisme ancien donnaient leurs cours en latin; leur enseignement était augustinien en ce qu'il reposait sur l'idée qu'il y a un clivage profond entre les passions humaines, infectées par le péché, et l'ordre divin, illuminé par la grâce. Hutcheson fut l'un des premiers à enseigner en anglais. Son approche, la théologie nouvelle (*new light theology*), contribua à faire de l'Université de Glasgow un des bastions des Lumières. Toutefois, ses méthodes progressistes ne furent pas saluées par tous. En effet, en 1738, Hutcheson fut accusé d'hérésie par le consistoire de Glasgow parce que ses étudiants avaient dénoncé le fait qu'il enseignait que les humains possèdent un sens moral inné, indépendant de la volonté de Dieu (Robert Scott [1900] 1996, p. 83-84). Nonobstant cet épisode malheureux, on reconnaît aujourd'hui Francis Hutcheson comme le père des Lumières en Écosse, tant à cause de ses méthodes novatrices que grâce à l'influence qu'il exerça sur ses élèves. Thomas Reid et Adam Smith comptent parmi les élèves à qui il enseigna à l'Université de Glasgow, où il travailla jusqu'à sa mort en 1746.

Hutcheson, qui était pasteur presbytérien, intégra les fondements du presbytérianisme dans sa philosophie morale, comme le firent tous les grands penseurs des Lumières en Écosse. Ceux-ci ne pouvaient s'extraire de l'histoire religieuse de leur pays. Toutefois, nous avons vu que Hutcheson, loin d'adhérer à un presbytérianisme sclérosé, fut à l'origine d'un stoïcisme christianisé. Cette vision conçoit le fonctionnement du monde comme le résultat d'un dessein intelligent, pensé par un Dieu bienveillant qui prescrit que le meilleur geste à poser est celui qui permet d'accomplir le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Notons à ce titre que, quelques années plus tard, Jeremy Bentham (1748–1832) développera une première

---

<sup>12</sup> Smith dans la *Théorie* définit ainsi la *jurisprudence naturelle* : « those principles which ought to ruin (sic) through, and be the foundation of, the laws of all nations; » (p. 342).

analyse systématique de l'utilitarisme, fondée sur « le plus grand bonheur du plus grand nombre d'individus ».

Pour Hutcheson, l'acte moralement bon est celui qui est motivé par la bienveillance et le désir de rendre heureux. Il estimait que les humains sont capables de compassion, de générosité et de bienveillance, et ce, sans égard à leur intérêt personnel. À quoi Hutcheson attribuait-il notre connaissance de ce qui est moralement bon? À notre sens moral. Ce sens, commun à tous les humains, constitue une sorte de sixième sens grâce auquel nous percevons le vice et la vertu, et ressentons du plaisir ou de la douleur<sup>13</sup>. Hutcheson croyait que la raison ne peut être à l'origine de nos jugements moraux ni de notre motivation à agir de façon moralement correcte. En fait, la raison joue un rôle secondaire, en ce qu'elle nous fournit les outils pour atteindre les buts que nous nous sommes fixés, et qui sont conformes à ce qui est moralement bon. Parce que ce système philosophique tient pour acquis que la recherche de la vertu constitue la quête centrale de l'homme, ce qui présuppose tout de même une confiance en la raison, sans toutefois s'intéresser à une observation rigoureuse du comportement humain, il a été critiqué par de nombreux philosophes, incluant David Hume, qui estimait qu'il n'était pas fondé sur des bases empiriques.

### *David Hume*

David Hume (1711–1776)<sup>14</sup> commença ses études universitaires à Édimbourg à l'âge de onze ans. Dès lors, il amorça son apprentissage pour devenir philosophe, bien qu'à l'âge de 23 ans, il fit un court détour dans le monde des affaires, comme commis pour un importateur de sucre à Bristol. Ses œuvres philosophiques majeures sont : *Traité de la nature humaine* (1739), *Enquête sur l'entendement humain* (1748), *Enquête sur les principes de la morale* (1751) et *Dialogues sur la religion naturelle* (1779, posthume). Une *Histoire d'Angleterre* en six

---

<sup>13</sup> En réalité, chez Hutcheson il y a plus de six sens. S'ajoutent aux cinq sens conventionnels le sens public (*public sense*), grâce auquel la joie des autres nous réjouit, tandis que leur misère nous rend mal à l'aise, et le sens de l'honneur, suivant lequel l'approbation des autres nous remplit de joie (Broadie, 2005).

<sup>14</sup> Voir Morris (2001) sur Hume.

volumes, publiée entre 1754 et 1762, figure également parmi ses œuvres importantes. Il s'agit d'un des plus grands, sinon du plus grand, philosophes de langue anglaise.

Bien que le *Traité* n'ait pas été aussi populaire qu'il l'eut souhaité, c'est avec ce livre que se forgea sa réputation d'athée et de sceptique, fondée sur sa critique de la théologie naturelle et du rationalisme moral. Par conséquent, Hume n'occupa jamais de poste universitaire : on lui refusa la Chaire d'éthique et de philosophie spirituelle (*pneumatical philosophy*<sup>15</sup>) à l'Université d'Édimbourg en 1745, puis la Chaire de logique à l'Université de Glasgow en 1751. Il occupa divers emplois durant sa carrière, incluant celui de bibliothécaire (1752–1757), de secrétaire à l'ambassade de France (1763–1766) et de sous–secrétaire d'État (1767–1768).

La conception philosophique majeure qui opposait Hutcheson et David Hume remonte à la Grèce antique, alors que stoïciens et épicuriens alimentèrent une des disputes fondamentales de la philosophie ancienne : Le sens moral est–il artificiel ou naturel? Les stoïciens croyaient que la morale était naturelle à l'être humain, dont les choix de vie doivent être conformes à l'ordre naturel qui sous–tend le monde entier. Pour les épicuriens, les êtres humains tendent naturellement à poursuivre leur intérêt personnel. Le sens moral est un artifice qui leur permet de ne pas céder aux pulsions qui pourraient les anéantir (Haakonssen, 2006, p. xi).

Avec l'avènement de la philosophie moderne et le Siècle des Lumières, on vit apparaître en Grande–Bretagne les néo–épicuriens, parmi lesquels on retrouve Thomas Hobbes (1588–1679) et David Hume. Leur point commun était de considérer le sens moral comme un artifice, une invention destinée à contrôler l'intérêt personnel. Chez eux, point de sens moral inné. Hume concédait qu'il existe un certain sens moral naturel chez l'être humain, qui assure la cohésion des petits groupes sociaux, tels que les noyaux familiaux. Toutefois, seule la justice pouvait encadrer la poursuite de l'intérêt personnel au sein de groupes plus

---

<sup>15</sup> Lalande, dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1962, 9<sup>e</sup> ed.), indique que le terme « pneumatique » est tombé en désuétude. Il faisait référence, à l'origine, à « la connaissance spéculative de l'âme [laquelle] dérive en partie de la théologie naturelle et en partie de la théologie révélée » (p. 784).

importants, tels que la société civile. Pour Hume la justice, bien qu'artificielle, a surgi spontanément comme pratique chez les gens.

En somme, il y a chez Hume les vertus artificielles (la justice) et les vertus naturelles (la bienveillance). Hume rejoignait les idées de Hutcheson lorsqu'il affirmait que la bienveillance constitue une motivation naturelle à l'homme. Toutefois, il estimait qu'il existe d'autres motivations que la bienveillance pour procéder à des actions vertueuses, comme la justice. D'autre part, Hume a fourni une explication à l'approbation morale, ou ce qui fait en sorte que les actions vertueuses provoquent un sentiment d'approbation. Cette explication varie selon qu'il s'agit d'une vertu naturelle ou artificielle. C'est la sympathie qui explique que l'on approuve une action naturellement vertueuse : « The spectator takes sympathetic pleasure in the happiness that natural virtue, such as benevolence, tends to produce, and his approval is an expression of that sympathetic pleasure » (Macfie et Raphael, 1976, p. 13). Selon Hume, la sympathie se manifeste généralement par le partage du plaisir ou de la douleur que ressent un individu affecté par une action.

Quant aux vertus artificielles, notre approbation morale dépend ultimement de leur utilité; on évaluera, par exemple, dans quelle mesure les règles de la justice contribuent à promouvoir le plus grand bien de la société. Ainsi, notre approbation morale des vertus artificielles dépend également de la sympathie. Il s'agit ici de la sympathie que nous éprouvons pour le bien-être de la société.

Il importe de spécifier que, bien que Hobbes et Hume aient pu avoir comme point commun de considérer le sens moral comme un artifice, il subsistait entre eux de profondes divergences. D'ailleurs, l'école de pensée égoïste (*selfish school*), à laquelle Hobbes est rattaché, figure parmi les trois écoles majeures qui font l'objet de critiques dans les œuvres de Hume. Celui-ci, dans le *Traité*, propose une méthode pour réformer la philosophie, qui consiste à rejeter tous les systèmes qui ne sont pas fondés sur des faits et observations. Suivant cette méthode, le premier système à rejeter est celui de Hutcheson, selon qui l'atteinte de la vertu constitue l'objectif le plus louable que peuvent poursuivre les êtres humains.

Ainsi, dans le *Traité*, Hume rejette la conception selon laquelle les humains sont mus par des désirs, des sentiments ainsi qu'un sens moral inné. Selon lui, l'expérience et les observations suffisent pour invalider cette analyse de la nature humaine. Le second système qu'il critique est l'école du rationalisme moral (Samuel Clarke, John Locke, William Wollaston), d'après laquelle les humains sont des êtres raisonnables, qui sont à la recherche des principes qui régissent leur compréhension du monde. Il s'agit d'une vision qui glorifie la raison en ce qu'elle permet de déceler les vérités cachées qui posent, au-delà de tous doutes, les fondements rationnels de nos jugements moraux.

Finalement, Hume critique l'école de pensée égoïste, pour qui la morale est soit totalement illusoire (Bernard Mandeville), soit mue par des considérations d'intérêt personnel (Hobbes). Hume maintient que, sans égard à l'importance que l'on accorde à l'intérêt personnel, il y a des situations où nous agissons par bienveillance, non par indifférence. Notre sentiment de bienveillance ne dépend pas ultimement de notre intérêt personnel. Il est vrai que, lorsque nous agissons de manière à rendre les autres heureux, nous en retirons du plaisir. Les motifs qui régissent notre comportement combinent alors la bienveillance et le plaisir.

Macfie et Raphael (1976) soulignent que, parmi les penseurs contemporains, c'est David Hume qui exerça la plus profonde influence sur le développement de la théorie éthique de Smith : « Smith rejects or transforms Hume's ideas far more often than he follows them, but his own views would have been markedly different if he had not been stimulated to disagreement with Hume » (p. 10). Par conséquent, la rencontre de Hume et Smith en 1750, qui mena à une relation de profonde amitié, figure parmi les événements significatifs de la vie de ce dernier qui apportent un éclairage sur l'ensemble de son œuvre.

## Vie d'Adam Smith

Le portrait que dresse Ian Simpson Ross<sup>16</sup> d'Adam Smith est celui d'un homme souffrant d'hypocondrie, parfois très distrait, mais surtout d'un homme bienveillant, généreux, attaché aux valeurs familiales et soucieux d'accomplir un travail impeccable. Se sentait-il investi d'une mission, en vertu de laquelle il rédigea son œuvre de philosophie morale et son traité d'économie politique sans se soucier de la notoriété qui en découlerait? Dugald Stewart, auteur de la première biographie exhaustive de Smith (*Account of the Life and Writings of Adam Smith*, 1793) évoquait un *higher motive*, une volonté transcendante de révéler des vérités d'une signification profonde pour l'humanité. Au moment de sa mort, Smith aurait préféré brûler ses œuvres afin de ne pas obscurcir ces vérités (Ross, 1995, p. 404). Si cette idée étonne, il demeure que Smith ne semble pas avoir cherché la gloire en rédigeant ses livres. Il devint fonctionnaire des douanes quelques années avant sa mort et termina ses jours dans la maison de sa mère, avec qui il vécut d'ailleurs une grande partie de sa vie.

### L'étudiant

Adam Smith naquit en 1723, d'une mère veuve. Adam Smith père, qui était mort quelques mois plus tôt<sup>17</sup>, avait terminé sa vie comme commissaire des douanes. Tel serait le destin de son fils. Le lieu de sa naissance, Kirkcaldy, se trouve sur la côte est de l'Écosse. Au moment des Actes d'Union de 1706–1707, les villes de la côte ouest profitèrent de l'expansion du commerce international – les lois anglaises sur la navigation (*English Navigational Acts*) avaient jusque-là interdit aux navires écossais de faire du commerce international – et de l'abolition des barrières tarifaires qui auparavant avaient été imposées par le gouvernement de l'Angleterre. Le port de Glasgow devint un des quatre ports importants de la Grande-Bretagne, avec Bristol, Liverpool et Whitehaven. Les villes de l'Est (la plus importante étant Édimbourg) subirent les contrecoups de ce déplacement du commerce vers l'Ouest. Il semble

---

<sup>16</sup> Tel que mentionné précédemment, la biographie d'Adam Smith par Ian Simpson Ross est la plus complète qui ait été écrite. Il s'agit d'un ouvrage de référence parmi ceux qui étudient Smith. La plupart des notes biographiques sont tirées de cet ouvrage. Voir aussi Rae (1895) et McLean (2006).

<sup>17</sup> Ross (1995) et Rae (1895) ne spécifient pas quelle fut la cause de sa mort.

que la région administrative de Fife, et en particulier la petite ville de Kirkcaldy, ait connu moins de répercussions grâce au commerce du sel, dont la demande était constante dans le reste du pays.

À l'âge de quatorze ans, Smith quitta sa ville natale pour aller étudier à l'Université de Glasgow; la raison pour laquelle il s'inscrivit à cette université plutôt qu'à celle d'Édimbourg, plus près, demeure obscure<sup>18</sup>. McLean (2006, p. 2) note qu'il s'agit néanmoins d'un choix heureux en raison de l'environnement intellectuel stimulant qui y régnait et du foisonnement des idées qu'on y observait alors. Ross (2005, p. 37) raconte que la tradition voulait que l'on débâte de politique à l'Université de Glasgow, ce qui influença Smith à prendre position en faveur de la liberté naturelle<sup>19</sup>. De surcroît, il y avait à l'université un nombre important de presbytériens irlandais, sensibilisés à la politique à cause de leur connaissance de la lutte des *Dissenters* (dissidents protestants) d'Irlande pour leurs libertés civiles et religieuses. Ross (1995) résume ainsi ce que Smith retira de ses études à Glasgow : « in a city of diverse and burgeoning economic life, he became part of an academic body to which he could give his loyalty as a kind of citizen, and whose teachers opened to him exciting new scenes of thought » (p. 39).

Les années durant lesquelles Smith étudia à Glasgow se déroulèrent ainsi : la première année fut consacrée à l'étude de la logique et de la métaphysique, ainsi qu'aux cours de grec et de géométrie. Au cours de cette première année, Adam Smith fit la connaissance de Francis Hutcheson, qui lui enseigna la philosophie spirituelle (*pneumatics*). Ross (1995, p. 52–54) indique que Hutcheson avait modifié le cursus traditionnel de ce cours pour en faire un cours de théologie naturelle<sup>20</sup>. Au cours de l'année suivante (1738–1739), Smith étudia la

---

<sup>18</sup> Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Écosse comptait quatre universités : Édimbourg, Glasgow, St Andrews et Aberdeen. L'Angleterre en comptait deux, plus importantes : Oxford et Cambridge.

<sup>19</sup> La célèbre *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* de Diderot définit ainsi « Liberté naturelle » ou « Droit naturel » : « droit que la nature donne à tous les hommes de disposer de leurs personnes & de leurs biens, de la manière qu'ils jugent la plus convenable à leur bonheur, sous la restriction qu'ils le fassent dans les termes de la loi naturelle, & qu'ils n'en abusent pas au préjudice des autres hommes. Les lois naturelles sont donc la règle & la mesure de cette *liberté*; car quoique les hommes dans l'état primitif de nature soient dans l'indépendance les uns à l'égard des autres, ils sont tous sous la dépendance des lois naturelles, d'après lesquelles ils doivent diriger leurs actions. »

<sup>20</sup> Le prédécesseur de Hutcheson, Gershom Carmichael, avait enseigné les *pneumatics* selon la vieille approche, que Ross (1995) définit ainsi : « science, doctrine, or theory of spirits or spiritual beings » (p. 43).

philosophie morale dans le cadre de leçons quotidiennes données par Francis Hutcheson, qui accordait une place importante aux philosophes grecs et en particulier aux stoïciens. Sa dernière année d'études fut consacrée à la philosophie naturelle (*natural philosophy*), et tout spécialement aux progrès scientifiques d'Isaac Newton.

Nous avons vu que l'enseignement de Hutcheson à Glasgow aura une incidence majeure sur l'avènement des Lumières en Écosse et une influence importante sur les œuvres de Smith. En 1787, au moment d'être élu recteur de Glasgow à titre honorifique, Smith se référera ainsi au titulaire de la Chaire de philosophie morale : « the never to be forgotten Dr Hutcheson » (*Correspondance of Adam Smith*, lettre 274).

À l'âge de 17 ans, Smith fut nommé boursier par l'Université de Glasgow. L'objet de la bourse, de la fondation *Snell*, était de fournir un soutien financier aux étudiants qui souhaitaient se préparer pour l'ordination par l'Église d'Angleterre, dans le but de les voir propager la doctrine en Écosse. Smith, qui de toute évidence n'allait pas se voir administrer le sacrement de l'ordre, entreprit donc des études à l'Université d'Oxford, où il fut admis comme membre (*fellow*) du Balliol College, le 4 juillet 1740. Le cursus de l'Université d'Oxford était similaire à celui de Glasgow; on y enseignait la logique en première année, l'éthique en deuxième année et, en troisième année, la physique. Toutefois, Ross (1995, p. 70) présume qu'aux yeux de Smith la méthode d'enseignement à Oxford parut ancienne et peu audacieuse. Par exemple, il n'était pas question dans les cours de notions économiques, sujet qu'avait abordé Francis Hutcheson. En général, l'enseignement le stimula peu, et les examens lui semblèrent faciles. Smith décrivit ainsi la situation qui prévalait à cette université : « it will be his own fault if anyone should endanger his health at Oxford by excessive Study, our only business here being to go to prayers twice a day, and to lecture twice a week » (*Correspondance of Adam Smith*, lettre 1).

Ainsi, les *fellows* se la coulaient douce durant cette période antérieure au renouveau religieux des années 1840, qui allait amener une plus grande rigueur dans l'enseignement. Ils consacraient leur temps aux voyages, ou à des lectures de leur choix. Ross (1995, p. 77) indique que Smith a profité de ses six années à Oxford pour entreprendre de nombreuses



lectures concernant la nature humaine et l'histoire politique de l'humanité. On raconte qu'il fut menacé d'expulsion lorsqu'on découvrit dans sa chambre le *Traité de la nature humaine* du philosophe David Hume. En 1743–1744, il souffrit d'un accès d'épuisement sévère, que Ross (1995, p. 76) attribue aux trop nombreuses heures consacrées à la lecture, combinées à l'absence d'exercice. Toute sa vie, Smith allait souffrir de tels maux psychosomatiques.

### *L'enseignant*

Selon Ross (1995, p. 80), Smith quitta Oxford en 1746 en ayant pris conscience de l'utilité du libre marché. Il fait la conjecture que l'enseignement médiocre que Smith reçut au Balliol College était attribuable au fait que les *senior fellows* qui y enseignaient étaient surtout des hommes du clergé, qui tenaient leur statut pour acquis. Ils s'évertuaient donc à enseigner le moins possible, en attendant d'obtenir une meilleure position à Oxford ou au sein du clergé.

Smith passa les deux années suivantes avec sa mère à Kirkcaldy, possiblement dans l'attente d'un emploi, qu'il obtint deux ans plus tard, comme conférencier (*public lecturer*) à Édimbourg. C'est au cours de ces deux années que Smith aurait rédigé son *Histoire de l'astronomie*, un essai qu'il a conservé jusqu'à sa mort et qui allait faire partie des *Essais philosophiques*.

Entre 1748 et 1751, Smith enseigna la rhétorique, puis l'histoire de la philosophie et enfin la jurisprudence. Il y avait à cette époque de nombreuses conférences publiques en concurrence directe avec les enseignements dispensés par l'Université d'Édimbourg. Smith eut beaucoup de succès avec ces leçons, tout particulièrement le cours sur la jurisprudence de 1750–1751, qui posa les bases de la *Richesse* et mena à son obtention du poste de professeur de logique à l'Université de Glasgow en 1751. L'année suivante, il succéda à Francis Hutcheson comme titulaire de la Chaire de philosophie morale; celui-ci était mort cinq ans auparavant. Les *Leçons sur la jurisprudence* révèlent que Smith poussa plus loin que Hutcheson l'enseignement des phénomènes économiques, puisqu'il y traita de la monnaie, des actions et des taux d'intérêt.

Il semble que Smith n'ait pas fait l'unanimité à la prestigieuse institution de Glasgow, notamment à cause de ses relations avec David Hume, dont les convictions athées semaient l'émoi. Quant à Smith, ses croyances religieuses alimentent encore aujourd'hui les spéculations. Bien qu'il ait laissé transparaître dans ses écrits une vision critique de la religion, il n'est pas évident qu'il ait renié son héritage presbytérien. Par exemple, il a signé la profession de foi calviniste lors de son accession au poste d'enseignant à l'Université de Glasgow<sup>21</sup>. De plus, en 1751, il n'a pas voulu endosser la candidature de David Hume pour un poste d'enseignant à l'université, bien qu'il entretint une relation amicale profonde avec ce dernier : « I should prefer David Hume to any man for a colleague; but I am afraid the public would not be of my opinion; and the interest of the society will oblige us to have some regard to the opinion of the public » (*Correspondance of Adam Smith*, lettre 10).

### *Le philosophe*

Les cours de Smith sur la philosophie morale servirent de base à l'écriture de la *Théorie*<sup>22</sup>, dont la première de six éditions parut en 1759. Le destin de ce livre est particulier puisque, malgré un succès instantané<sup>23</sup> qui assura une notoriété à son auteur, il fut négligé au cours du siècle suivant, et ne fit l'objet d'une attention renouvelée qu'en 1976. Dickey (1986) rappelle que cette année marqua le début de la publication de l'intégrale des œuvres et de la correspondance d'Adam Smith (l'édition de Glasgow) : « And since many of today's finest Smith scholars were associated with the edition, the publication helped spark interest in Smith as a thinker » (p. 580). La deuxième édition de la *Théorie* fut publiée dès 1761. Celle-là contenait des réponses à certaines critiques de David Hume au sujet de la conception smithienne de la sympathie. Smith ne cessa d'améliorer la *Théorie* au cours de sa vie et compléta la sixième édition en novembre 1789, quelques mois seulement avant sa mort.

---

<sup>21</sup> Nous abordons avec plus de détails dans le chapitre III le sujet des convictions religieuses de Smith.

<sup>22</sup> Il semble que ce soit l'œuvre de Lévesque de Pouilly, intitulée *Théorie des sentiments agréables*, qui ait inspiré le titre de la *Théorie* (Ross, 1995, p. 159).

<sup>23</sup> Hume indique que, seulement quelques semaines après la publication de la *Théorie*, déjà les deux tiers des copies étaient vendues (Ross, 1995, p. 158).

En 1764, Smith quitta l'Université de Glasgow afin de devenir le tuteur d'un jeune noble écossais : le troisième duc de Buccleuch, Henry Scott (1746–1812). Smith et son protégé voyagèrent en France et en Suisse pendant deux ans. Pendant une grande partie de leur voyage, ils séjournèrent à Toulouse, ville qui avait été ébranlée en 1762 par l'Affaire Calas : Le négociant calviniste Jean Calas avait subi le supplice de la roue, avant d'être étranglé, puis jeté au feu sur les fausses prémisses qu'il avait assassiné son fils afin de l'empêcher de se convertir au catholicisme. Voltaire mena une campagne afin que Calas soit déclaré innocent, ce qu'il obtint en 1765, alors que Smith séjournait à Toulouse. Il est possible que Smith ait discuté de cette affaire avec Voltaire, durant cette période. Aussi, il ne fait pas de doute qu'il eut, au cours de ces deux années, des rencontres stimulantes avec Jean-Jacques Rousseau, ainsi que les physiocrates Du Pont de Nemours, Turgot et Quesnay.

Les physiocrates étaient des philosophes français qui proposaient un système où l'agriculture constitue la source unique de richesse d'un pays. Les idées de Smith rejoignaient les leurs en ce qu'il considérait que la terre constitue de loin la plus importante et la plus durable source de richesse d'un pays. À ce sujet Raphael, dans son introduction à la *Richesse* (1991, p. xvii), rappelle que le terme « physiocratie » provient de l'ancien grec et signifie « gouvernement par la nature ». Les physiocrates, qui appliquèrent à l'économie ce précepte (celui de suivre le cours de la nature), soutenaient que les gouvernements ne devaient pas interférer avec le cours naturel des choses en appliquant, par exemple, des règlements destinés à restreindre le libre échange.

Toutefois, Smith estimait que les physiocrates commettaient une erreur majeure : celle de considérer la classe des artisans, marchands et manufacturiers comme la classe non productive. Sur d'autres questions, par contre, il a été grandement influencé par leurs idées. Effectivement, la physiocratie constituait à ses yeux l'analyse d'économie politique la plus approfondie qui avait été élaborée jusque-là. Il écrit, dans la *Richesse* : « This system, however, with all its imperfections, is, perhaps, the nearest approximation to the truth that has yet been published upon the subject of political economy, and is upon that account well worth the consideration of every man who wishes to examine with attention the principles of that very important science » (p. 611).

À Paris, Smith fut reçu dans de nombreuses réceptions mondaines. C'est des hôtesse de ces grands salons que nous proviennent les commentaires les plus savoureux sur Smith. Par exemple, l'actrice et romancière Mme Riccoboni, qui allait s'enticher de Smith et de son grand cœur, le trouva d'abord « laid comme le démon ». Toutefois, c'est une autre hôtesse, Lady Mary Coke, la tante du duc de Buccleuch, qui fit la plus ludique description de l'étourderie de Smith<sup>24</sup> :

*I said many things in his [AS's] praise, but added that he was the most Absent Man that ever was... Mr. Damer... made him a visit the other morning as he was going to breakfast, and, falling into discourse, Mr. Smith took a piece of bread and butter, which, after he had rolled round and round, he put into the teapot and pour'd the water upon it; some time after he poured it into a cup, and when he had tasted it, he said it was the worst tea he hade ever met with. (Ross, 1995, p. 226)*

En octobre 1766, le voyage fut écourté lorsque le frère de Henry Scott mourut à Paris d'un accès de fièvre et de délire. Smith retourna en Grande-Bretagne, où il allait consacrer les dix prochaines années de sa vie à la rédaction d'un ouvrage d'économie politique<sup>25</sup>. Il passa l'hiver 1766–1767 à Londres, probablement pour superviser la troisième édition de la *Théorie*, et retourna ensuite à Kirkcaldy dans le but de se concentrer sur la rédaction de la *Richesse*. De 1773 à 1776, il demeura à Londres afin de superviser la publication de ce livre, qui parut en 1776. Bien que la réputation de Smith comme théoricien de l'économie politique ait été assise par la *Richesse*, ce dernier a toujours continué à se percevoir comme un philosophe. Dostaler (2002) écrit à ce sujet :

*Il n'est pas sûr, d'ailleurs, qu'il aimerait qu'on le décrive comme un économiste. Il se percevait plutôt comme un philosophe et considérait sa Théorie des sentiments moraux, qu'il a révisée jusqu'à son dernier souffle, comme son meilleur ouvrage. Les titres de ses deux livres majeurs sont gravés dans les mêmes caractères sur la pierre tombale du petit cimetière d'Édimbourg où il est inhumé. (p. 1)*

---

<sup>24</sup> Ross (1995) souligne: « Smith throughout his career, of course, was often painted at the epitome of absent-mindedness » (p. 128).

<sup>25</sup> Il est possible que Smith eut déjà commencé à écrire cet ouvrage en France. Dans une lettre adressée à Hume, datée de l'été 1764, il écrivit qu'il avait amorcé l'écriture d'un livre « pour passer le temps » (*Correspondance of Adam Smith*, lettre 82).

Au cours de la décennie suivante, Smith vit mourir les êtres qui lui étaient le plus chers. Le premier à subir « ce grand changement »<sup>26</sup> fut David Hume, qui mourut en 1776. Malgré l'insistance de Hume alors qu'il était sur son lit de mort, Smith refusa obstinément de superviser la publication des *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume. Ross (1995) juge Smith durement pour cela. Cette fin de non-recevoir, doublée du refus de Smith d'endosser la candidature de Hume pour un poste à l'Université de Glasgow, lui inspire le commentaire suivant : « Such a man earns only 'cold esteem' for an inferior kind of self-regarding prudence exercised over health, fortune, rank and reputation » (p. 341).

L'année suivante, Smith accepta un poste de commissaire aux douanes dans la ville d'Édimbourg, où il s'installa avec sa mère et sa cousine, Janet Douglas, qui s'occupait des affaires quotidiennes de la maison. L'ironie de cette situation professionnelle, relativement au fait que la *Richesse* est perçue comme un ouvrage qui prône le laisser faire, a été commentée à maintes reprises.

Dès 1767, à son retour en Écosse, Smith avait choisi de retourner vivre avec sa mère dans la ville de Kirkcaldy. Il s'occupa d'elle jusqu'à sa mort, en 1784. Cette situation témoigne du grand attachement que Smith lui vouait. La mère de Smith ayant été très pieuse, Kennedy (2005, p. 40) suppose que c'est pour ne pas heurter les convictions de cette dernière que Smith ne révoqua pas ouvertement la religion. Quant à Janet Douglas, celle-ci mourut en 1788. Ainsi s'éteint la deuxième « femme de sa vie », car, bien qu'on ait raconté que quelques femmes se soient entichées de Smith à un moment ou à un autre, on ne lui prête aucune relation amoureuse.

En 1787, Smith obtint le poste honorifique de recteur de l'Université de Glasgow, qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1790, parallèlement à ses fonctions de commissaire des douanes. Au moment de son décès<sup>27</sup>, on découvrit qu'une part considérable de ses revenus avait été

---

<sup>26</sup> C'est avec cette expression d'inspiration stoïcienne que Smith se référerait à la mort de sa cousine douze ans plus tard.

<sup>27</sup> Le biographe et critique de poésie Ernest Mossner soupçonne que sa mort fut accélérée par ce poème, que Smith reçut début 1790 du politicien Henry Addington (Ross, 1995, p. 376) :

discrètement consacrée à des œuvres de charité. Si Smith a effectivement préconisé que chacun contribue à l'atteinte d'un état optimal pour la société en accordant la priorité à la conservation de soi et à son intérêt personnel<sup>28</sup>, il semble qu'il ait été un mauvais élève de ses propres doctrines, et non seulement sur ce plan. Par exemple, pourquoi Smith aurait-il terminé sa vie comme commissaire des douanes après avoir fait l'apologie du laisser faire? Nous verrons dans la section consacrée à la *Richesse* que Smith n'était pas un défenseur invétéré d'une doctrine du laisser faire excluant toute intervention gouvernementale. Pour rendre justice au caractère nuancé de sa pensée, nous entreprendrons, dans le prochain chapitre, de transmettre les idées principales de Smith, telles qu'exposées dans la *Richesse* et la *Théorie*.

---

*I welcome you, whose wise and patriot page/ The road to wealth and peace hath well defin'd/ Hath strove to curb and hasten hostile rage/ And to unite, with int'rest's tie, mankind:/ Dragg'd from his lonely den, and at thy feet/ The bloated fiend Monopoly is thrown:/ And with thy fame, its splendour to compleat,/ The pride and hope of Britain blends his own./ Proceed, great soul, and error's shades disperse,/ Perfect and execute the glorious plan;/ Extend your view wide as the Universe,/ Burst every bar that sep'rates man from man,/ And ne'er may war's curst banner be unfurled,/ But commerce harmonize a jarring world!*

<sup>28</sup> Friedman (1980) attribue cette idée à Smith :

*Adam Smith's flash of genius was his recognition that the prices that emerged from voluntary transactions between buyers and sellers – for short, in a free market – could coordinate the activity of millions of people, each seeking his own interest, in such a way as to make everyone better off »* (p. 13). Il a toutefois spécifié, dans le même texte, « *Self-interest is not myopic selfishness. It is whatever it is that interests the participants, whatever they value, whatever goals they pursue. The scientist seeking to advance the frontiers of his discipline, the missionary seeking to convert infidels to the true faith, the philanthropist seeking to bring comfort to the needy – all are pursuing their interests, as they see them, as they judge them by their own values.* (p. 27) (C'est nous qui soulignons)

## CHAPITRE II

### LA THÉORIE DES SENTIMENTS MORAUX ET LA RICHESSE DES NATIONS

*It would be a graceful act for the English political economists to set themselves to the task of inquiring fully into the Smith problem, and thus to protect their great master once and for all from detraction, by presenting his teaching in its entirety, as a system of Moral philosophy, in which Political Economy forms but a part. Then no one would blame Smith for lacking 'ethical' standpoints or suspect him of gross Materialism.*

Oncken, « The Consistency of Adam Smith », 1897, p. 449.

Le *Das Adam Smith Problem* stipule qu'il y a des différences irréconciliables entre la *Théorie* et la *Richesse*, puisque la première œuvre met en avant une conception de la nature humaine basée sur la sympathie, tandis que la seconde est fondée sur une théorie de l'intérêt personnel. Dans ce chapitre, nous effectuerons un survol des théories contenues dans les deux ouvrages majeurs de Smith, en nous attardant aux idées qui sont d'un intérêt particulier pour résoudre ce *Problème*. Nous démontrerons que la *Théorie* s'intéresse aux pratiques morales des individus, lesquelles sont effectivement fondées sur la sympathie. Pour ce faire, nous examinerons quel est, selon Smith, le comportement que doivent adopter les humains afin de contribuer à l'atteinte du plus grand bien. Il s'agit du comportement que nous empruntons dans le but d'attirer la sympathie du spectateur qui pose sur nous un jugement critique. Dans la section consacrée à la *Richesse*, nous démontrerons que le système d'économie politique que Smith développe ne repose pas sur les actions entreprises par un individu qui poursuit unilatéralement son intérêt personnel, et par un gouvernement dont le seul rôle serait de favoriser cette quête de l'intérêt personnel dénuée de toutes contraintes.

De plus, nous proposerons une réflexion sur la théorie de la valeur smithienne et formulerons l'hypothèse selon laquelle Smith va au-delà d'une étude purement fonctionnelle du rôle du travailleur dans la création de la richesse. Ce travailleur se trouve au cœur du système d'économie politique que Smith décrit dans la *Richesse* car, en fournissant un effort, il occupe un rôle important dans la création de la valeur. Finalement, nous proposerons une analyse de ce que devrait être le rôle du gouvernement selon Smith et, plus précisément, des théories d'économie politique qui concernent ce travailleur.

En somme, selon nous, (1) la *Théorie* met en avant une conception de la nature humaine basée sur la sympathie, (2) la *Richesse* n'est pas fondée sur une théorie égoïste de l'intérêt personnel et (3) il ne semble pas y avoir des différences irréconciliables entre la *Théorie* et la *Richesse*. Au contraire, celles-ci feraient partie intégrante du système que Smith présente. Quel est le fil conducteur de ce système, ou le lien qui unit la *Théorie* et la *Richesse*? Athol Fitzgibbons, dans *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue* (1995), affirme que le premier objectif de Smith aurait été de développer un système économique, politique et moral, dans lequel la morale occupe l'avant-scène<sup>29</sup>.

### **La *Théorie des sentiments moraux***

Dans son traité de philosophie morale, Smith examine l'origine et les fondements de nos jugements concernant les sentiments et la conduite des autres, et de nos jugements concernant nos propres sentiments et notre conduite. Haakonssen (2002, p. vii) indique que la philosophie morale exposée dans la *Théorie* se distingue des manières habituelles de penser la philosophie morale moderne, laquelle est dominée depuis cinquante ans par l'utilitarisme et le kantisme<sup>30</sup>. Alors que ces courants proposent un critère ultime pour

---

<sup>29</sup> Voir à ce sujet Dostaler (1998, p. 393).

<sup>30</sup> On entend par kantisme la philosophie morale édictée par Emmanuel Kant (1724-1804), énonçant « une loi morale universelle indépendante d'une conception du bonheur particulière ou d'une révélation religieuse » (Lefranc et Morfaux, [1980] 2005, p. 293). Cette loi morale n'est pas fondée sur l'expérience, mais bien sur une conscience du caractère bon ou mauvais de l'action que nous menons. Nous savons qu'une action est bonne si celle-ci peut être érigée en règle universelle de conduite. Chez Kant, la loi morale est ainsi formulée : « je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle » (Kant, 1792, p. 18).



déterminer la bonne action et souscrivent à une doctrine universellement normative, Smith ne met pas en avant une théorie de ce qui est bon ou mauvais pour l'humanité.

Nous dresserons d'abord un portrait de la méthodologie générale d'Adam Smith, philosophe, et nous intéresserons ensuite à son intention de s'extraire du débat entre stoïciens et épicuriens au sujet du caractère artificiel ou naturel du sens moral. Ces deux écoles philosophiques, au contraire de Smith, proposaient un critère ultime pour déterminer la bonne action. Ceci étant dit, nous tenterons de cerner si l'œuvre de Smith a un caractère normatif. S'il ne propose pas de doctrine universelle du bien ou du mal, cela signifie-t-il qu'il ne saurait prescrire un mode de comportement? Nous verrons que ce n'est pas tout à fait exact, puisque dans chaque situation les individus génèrent des conventions morales.

Nous énoncerons dans un second temps les grandes lignes de la philosophie morale de Smith en employant la méthode que lui-même utilise pour analyser les systèmes philosophiques :

*In treating of the principles of morals there are two questions to be considered. First, wherein does virtue consist – or what (...) is the excellent and praiseworthy character which is the natural object of esteem, honour and approbation? And secondly, by what power or faculty in the mind is it that this character, whatever it be, is recommended to us? (Théorie, p. 269)*

Nous examinerons donc les deux questions suivantes : (1) En quoi consiste la vertu chez Smith? – nous glisserons, dans cette sous-section, un mot sur le rôle de la vertu négative de la justice dans la philosophie morale de Smith – et (2) Quelle faculté de l'esprit nous mène à adopter un comportement vertueux? Nous verrons qu'à défaut d'être doté d'un sens moral inné, l'humain est mû par un désir inné de plaire qui le mène à poser des gestes qui attirent la sympathie des gens. Nous étudierons le fonctionnement du spectateur impartial et son rôle dans la création de nos conventions morales.

### *La démarche*

Smith croit que la tâche essentielle du philosophe moral consiste à examiner les caractéristiques des êtres humains ainsi que leurs interactions, puisqu'elles reflètent les pratiques morales de l'espèce humaine<sup>31</sup>. Il croit ainsi pouvoir déterminer quels aspects de la morale sont universels, et lesquels varient selon le contexte historique. Smith s'intéresse à ce qui peut être observé et vérifié empiriquement, et tente de décrire ce qui guide les actions des êtres humains.

Haakonssen, dans son excellente introduction à la *Théorie* (2002), décrit le projet de Smith en ce qui concerne la philosophie morale. Celui-ci s'efforça d'aller au-delà de l'opposition traditionnelle entre stoïciens et épicuriens en ce qui concerne le caractère artificiel ou naturel du sens moral (p. xi-xii). Il rappelle que les stoïciens et les épicuriens, auxquels Smith fait maintes fois référence dans la *Théorie*, ont alimenté à ce sujet une des disputes fondamentales de la philosophie ancienne, et que l'intérêt de Smith pour ce débat semble découler naturellement de son parcours de vie. Nous avons vu que Francis Hutcheson, figure importante du stoïcisme christianisé, a exercé une influence profonde sur Smith, qui s'est étendue au-delà de ses études à Glasgow. Puis, dans la vingtaine, alors qu'il enseignait à son compte à Édimbourg, Smith s'est lié d'amitié avec David Hume, de tradition épicurienne et sceptique. Qui plus est, lorsqu'il était à Oxford, il semble que Smith ait étudié des œuvres françaises où cette discussion prévalait.

Dans la partie VII de la *Théorie*, intitulée *Of Systems of Moral Philosophy : Consisting of Four Sections*, Smith oppose d'ailleurs sa conception de la philosophie morale à celle du stoïcisme et de l'épicurisme. Un examen de cette critique<sup>32</sup>, avec une attention particulière accordée au stoïcisme, nous permet de cerner certaines idées qui relèvent de la philosophie morale de Smith. Macfie et Raphael (1976) rappellent que, parmi tous les systèmes

---

<sup>31</sup> Voir Haakonssen (2002) au sujet de la démarche de Smith, et de la manière dont celle-ci se démarque de celle des épicuriens et des stoïciens.

<sup>32</sup> Voir la *Théorie*, p. 270-313.

philosophiques, c'est la philosophie stoïcienne qui influença principalement la pensée éthique de Smith (p. 9–11).

Selon Zénon, fondateur du stoïcisme, chaque individu est doté du principe de l'amour-propre (*self-love*), c'est-à-dire du désir de préserver son corps et son esprit dans le meilleur état possible. Chez les stoïciens, il convient d'agir en tout temps de manière à favoriser l'accord du corps et de l'esprit; cela relève de notre devoir d'améliorer notre situation et celle de nos proches chaque fois que c'est possible. Si, toutefois, l'individu est affligé par la douleur ou la pauvreté, il doit demeurer satisfait de sa situation puisque la fin suprême est l'accord de soi avec la nature universelle, ou la prospérité et la perfection de l'ensemble des individus. En effet, l'éthique stoïcienne prescrit une confiance aveugle en la nature

Bien que Smith se soit inspiré du stoïcisme pour élaborer certains aspects de sa philosophie morale, il se montre plutôt sceptique par rapport au comportement que ceux-ci préconisent. Smith remarque que notre comportement naturel est bien différent de celui-ci. Ce sont généralement les événements qui affectent notre prospérité et celle de nos proches qui suscitent nos principales préoccupations, et non ceux qui affectent l'ensemble des personnes. La philosophie de Smith pallie toutefois cette lacune grâce au spectateur impartial<sup>33</sup>, un mécanisme fort efficace pour modérer nos tendances égoïstes. Néanmoins, Smith reconnaît que la philosophie stoïcienne a le mérite de susciter chez ses adeptes des actions héroïques et d'une bienveillance infinie.

Chez les stoïciens de l'Antiquité, le sens moral était naturel chez l'être humain, dans le sens où celui-ci avait la capacité de mener sa vie suivant l'ordre naturel qui sous-tend le fonctionnement du monde. La philosophie stoïcienne s'est christianisée avec l'avènement de la philosophie moderne; la morale naturelle fut alors attribuée à Dieu, qui en aurait fait don à l'humanité. Tel que mentionné précédemment, Francis Hutcheson est de ceux qui concevaient le sens moral comme une caractéristique innée de l'esprit humain.

---

<sup>33</sup> Nous examinerons dans une section ultérieure le fonctionnement de ce mécanisme.

Cette vision s'oppose à celle des néo-épicuriens Thomas Hobbes et David Hume, dont le point commun était de considérer le sens moral comme un artifice, une invention destinée à contrôler l'intérêt personnel. Nous avons aussi constaté que pour Hume la justice, bien qu'artificielle, a surgi spontanément comme pratique chez les gens. Smith s'est approprié cette idée et s'est dissocié de ce débat qui prévalait depuis toujours sur l'origine du sens moral; il s'agit là, selon Haakonssen (2002, p. xii), de sa plus brillante contribution à l'éthique. Smith a avancé que l'artificiel est naturel. En d'autres mots, le sens moral n'est ni naturel ni artificiel. Dans toutes les conditions, les êtres humains génèrent des conventions morales (et esthétiques). Smith suggère même que les institutions de la loi, ainsi que la politique et l'économie, sont des produits naturels de l'humanité.

*La Théorie est-elle une œuvre à caractère normatif?*

Si Smith ne propose pas de doctrine universelle du bien ou du mal, cela signifie-t-il qu'il ne saurait prescrire un mode de comportement? Pas tout à fait. Bien qu'il n'y ait pas, selon Smith, de sens moral inné, les humains sont dotés d'un sens inné de plaire, qui les pousse à faire des gestes grâce auxquels ils s'attirent les éloges de leurs pairs. Par leurs actions, les humains contribuent ainsi à générer des conventions morales.

Qui plus est, s'il est vrai que, le plus souvent, la *Théorie* se lit comme une description de la nature humaine et une explication de notre adhésion à des normes morales nous permettant de fonctionner en société, il n'en demeure pas moins que Smith expose une idée claire du comportement qui favorise le bonheur et donc indirectement, du comportement que l'individu devrait adopter. Par exemple, il décrit dans le passage suivant en quoi consiste la perfection de la nature humaine :

*And hence it is, that to feel much for others and little for ourselves, that to restrain our selfish, and to indulge our benevolent affections, constitutes the perfection of human nature; and can alone produce among mankind that harmony of sentiments and passions in which consists their whole grace and propriety. As to love our neighbour as we love ourselves is the great law of Christianity, so it is the great precept of nature to love ourselves only as we love our neighbour, or what comes to the same thing, as our neighbour is capable of loving us. (Théorie, p. 20)*

Otteson (2002) présume également que Smith recommande un comportement à adopter, même si ce n'est qu'indirectement : « the normativity of Smith's theory is in the form of a hypothetical imperative : given the way you are constructed, if you want to be truly happy, here is what you should do » (p. 11). Il explique que l'univers a été conçu de façon à promouvoir le bonheur, et la *Théorie* est un schéma directeur pour y accéder. Fitzgibbons (1995), au contraire, est d'avis que Smith ne cherchait pas à promouvoir un ensemble de valeurs sociales : « The only workable ethical rule Smith recognized was that people should develop an intuitive moral insight » (p. 8). Malgré leurs différents, on remarque qu'aucun de ces auteurs n'allègue que Smith prétendait édicter ce qu'est le bien ou le mal.

*Fondements de la philosophie morale : En quoi consiste la vertu?*

Smith ne formule pas un concept universel du plus grand bien. Chez lui, le comportement bon, ou vertueux – nous traitons comme synonymes ce qui est bon et ce qui est vertueux, la vertu ayant comme objectif l'atteinte du plus grand bien – est celui avec lequel on peut sympathiser. Ce principe est énoncé clairement dans la *Théorie* : « we either can or cannot entirely sympathize with the sentiments and motives which direct it (le comportement) » (p. 111). Néanmoins, il existerait dans chaque société un consensus sur la nature d'une existence vertueuse. Evensky (2005) explique : « Each society's unique set of norms, the golden mean of that particular time and place, is considered the natural order of things among those in the then and there » (p. 52). En effet, il est vrai que Smith propose une liste de vertus, bien qu'elles soient décrites en des termes très généraux. Il y a chez Smith les vertus positives, telles que la bienveillance ou la prudence, et une vertu négative : la justice<sup>34</sup>. « The man who acts according to the rules of perfect prudence, of strict justice, and of proper benevolence, may be said to be perfectly virtuous » (*Théorie*, p. 239).

Hélas, la seule connaissance de ces vertus ne suffit pas à les intégrer à notre comportement. Aussi l'homme doit-il faire preuve de maîtrise de soi (*self-command*) afin de ne pas laisser

---

<sup>34</sup> Elle est négative en ce qu'elle relève d'une prohibition, celle de ne pas faire de tort. Nous revenons sur le thème de la justice dans une sous-section ultérieure.

libre cours à ses passions, qui sont susceptibles de le corrompre. La maîtrise de soi serait une sorte de « meta-virtu »<sup>35</sup>, qui englobe les autres vertus. L'influence qu'exerça la philosophie stoïcienne sur les écrits de Smith est ici évidente, puisque ce système de pensée plaçait la maîtrise de soi au-dessus de toute attitude.

### *La prudence*

Dans la philosophie de tradition épicurienne, la vertu consiste en la prudence<sup>36</sup>. La prudence est pour les épicuriens synonyme d'une sagesse que l'on atteint grâce à la recherche de la paix de l'âme. Cette paix est tributaire du plaisir et de la douleur physiques, qui sont les uniques objets de désir et d'aversion. Ce système est incohérent avec la philosophie morale de Smith. Néanmoins, comme dans l'épicurisme, la prudence y joue un rôle majeur. La définition smithienne de la prudence est unique. Il s'agit du désir, naturel et adéquat, d'améliorer sa condition : « The care of the health, of the fortune, of the rank and reputation of the individual, the objects upon which his comfort and happiness in this life are supposed principally to depend, is considered as the proper business of that virtue which is commonly called Prudence » (*Théorie*, p. 214).

Amartya Sen, dans *What Difference can Ethics make* (2000, p. 4), se réfère ainsi à la prudence chez Smith : une poursuite de l'intérêt personnel qui serait anoblée par des considérations morales (« enlightened self-interest »). Lorsqu'elle atteint un certain degré de perfection, la prudence chez Smith devient une vertu :

*Wise and judicious conduct, when directed to greater and nobler purposes than the care of the health, the fortune, the rank, and reputation, of the individual, is frequently and very properly called Prudence (...) This superior prudence, when carried to the highest degree of perfection, necessarily supposes the art, the talent, and the habit or disposition of acting with the utmost propriety in every possible circumstance and situation. It*

---

<sup>35</sup> L'expression est de Haakonssen (2002, p. xx).

<sup>36</sup> « La vertu *prudence* en anglais provient du vieux français *prudence* n.f. emprunté (v.1200) au latin *prudencia*, tiré de *prudens* et désignant la prévision, la prévoyance et, par suite, la sagesse, la sagacité, concrètement le savoir-faire » (Robert, *Dictionnaire historique de la langue française*).

*necessarily supposes the utmost perfection of all the intellectual and of all the moral virtues. (Théorie, p. 217)*

Même la poursuite de l'intérêt personnel, lorsqu'elle est motivée par la prudence, est méritoire aux yeux de Smith :

*Regard to our own private happiness and interest, too, appear upon many occasions very laudable principles of action. The habits of economy, industry, discretion, attention, and application of thought, are generally supposed to be cultivated from self-interested motives, and at the same time are apprehended to be very praiseworthy qualities, which deserve the esteem and approbation of every body. The mixture of a selfish motive, it is true, seems often to sully the beauty of those actions. (Théorie, p. 303)*

Smith spécifie dans ce passage que l'intérêt personnel peut être le moteur de plusieurs actions louables. Lorsqu'elles sont teintées par un motif égoïste, ces actions semblent toutefois perdre de leur valeur. Tel est le cas dans le système licencieux de Bernard Mandeville (1670–1733), que Smith critique également dans la partie VII de la *Théorie*. Ce système stipule que tous les gestes qui semblent être accomplis par bienséance le sont en réalité par vanité, la personne souhaitant en fait être louangée. Il ne s'agit en aucun cas d'une critique du vice, puisque Mandeville, qui est l'auteur de la *Fable des abeilles* (1714), entreprit de démontrer que les vices privés engendrent des bénéfices publics. La fable raconte que la vertu des abeilles conduit à la déchéance de leur société, alors que le vice les conduit à la prospérité : « C'est ainsi que le vice produisant la ruse, et que la ruse se joignant à l'industrie, on vit peu à peu la ruche abonder de toutes les commodités de la vie ».

Smith se montre très critique envers ce système qui, lorsqu'on le compare au stoïcisme, à l'épicurisme ou à la philosophie de Hutcheson, fondée sur la bienveillance, n'a même pas le mérite d'encourager des comportements dignes d'éloges. Le système licencieux postule que l'individu agit en tout temps de manière égoïste. Smith quant à lui établit une distinction claire entre l'amour-propre ou l'intérêt personnel, et l'égoïsme, qu'il nomme *selfishness*.

*Chez Smith l'amour-propre et l'intérêt propre sont des synonymes*

Il est clair que Smith fait la distinction entre la poursuite de notre intérêt personnel et de celui de nos proches, qu'il nomme parfois *self-love* ou *self-interest*, et l'égoïsme, qu'il nomme *selfishness*. Si de l'intérêt personnel peuvent découler des actions qui contribuent à la promotion du plus grand bien, ce n'est pas le cas du motif égoïste.

Il convient d'éclaircir ici une question à laquelle se heurte toute analyste de la pensée de Smith : celle de la distinction entre *self-love* (amour-propre) et *self-interest* (intérêt personnel), fondamentale à la compréhension de la philosophie morale smithienne. Pour les besoins de cette analyse, nous adhérons à la définition de Viner (1927), qui n'établit pas de distinction formelle entre les deux termes : « *self-interest* meant to Smith not only the desire for wealth, but *self-love* in all its manifestations » (p. 212). Ainsi, *self-love* et *self-interest* sont quasi synonymes de toute tentative entreprise par un individu d'améliorer son bien-être et celui de ses proches.

D'ailleurs, la majorité des auteurs étudiés emploient les deux expressions comme des synonymes (voir, par exemple, Mehta [2006], Kennedy [2005], Rothschild et Sen [2006], etc.). Ainsi, chez Amartya Sen (2002), « L'intérêt propre et l'amour propre forment une motivation substantiellement plus étroite que la prudence » (p. 113) (c'est nous qui soulignons). Chez Paganelli (2008), « *self-love* and *self-interest* will be here considered equivalent terms, a choice corroborated by their common interchangeable use » (p. 367). Fitzgibbons (1995), pour sa part, apporte une nuance : « '*Self-interest*' was a more inclusive term because it mitigated *self-love* with a degree of virtue » (p. 138). À notre avis, cette distinction n'est pas nécessaire, puisque l'amour-propre (*self-love*) constitue déjà un motif vertueux chez Smith<sup>37</sup>:

*Whether the most generous and public-spirited actions may not, in some sense, be regarded as proceeding from self-love, I shall not at present examine. The decision of this question is not, I apprehend, of any importance towards establishing the reality of virtue,*

---

<sup>37</sup> Pour les besoins de notre analyse, nous ne tenons donc pas compte de la subtilité apportée par Fitzgibbons. D'ailleurs, celui-ci ne fournit pas d'explications pour étayer cette affirmation.



*since self-love may frequently be a virtuous motive of action.* (*Théorie*, p. 308) (C'est nous qui soulignons.)

La conception smithienne de l'amour-propre contredit la philosophie de Hutcheson, que Smith entreprend également de critiquer dans la partie VII de la *Théorie*, intitulée *Of Systems of Moral Philosophy : Consisting of Four Sections*. Chez Hutcheson, l'amour-propre (*self-love*) est un motif qui ne pourrait jamais être vertueux, pas même à un degré infime. Seules les actions qui découlent des motifs de l'amour et de la bienveillance sont dignes de louanges. S'il s'avère qu'un individu a posé un geste bienveillant dans le seul but d'obtenir une récompense par exemple, alors cette action est dépourvue de mérite. À l'inverse, lorsqu'une action qui de prime abord paraît naître de l'intérêt personnel se révèle être le fruit de la bienveillance, cette action retrouve une forme de mérite. Ainsi, la vertu consiste en la bienveillance, et uniquement en la bienveillance désintéressée. Selon Hutcheson, elle seule peut contribuer à l'atteinte du plus grand bien (*greatest possible good*).

#### *Un mot sur la vertu négative : la justice*

Dans la *Théorie*, Adam Smith affirme que la société est essentielle à la survie des êtres humains, puisque ceux-ci ont besoin de l'assistance des uns et des autres pour combler leurs besoins. Lorsque les individus combler leurs besoins d'assistance mutuelle en étant mus par des sentiments de bienveillance, la société s'épanouit. S'il n'y a pas, parmi les membres de la société, de tels sentiments de bienveillance, celle-ci ne se dissout pas nécessairement. La seule utilité de la vie en société, le seul fait qu'elle soit nécessaire pour combler les besoins primaires, peut en assurer la cohésion.

Si, en l'absence de bienveillance, l'injustice règne et les membres sont enclins à se blesser et à s'injurier, la société sera détruite. En ce sens, la justice est plus importante que la bienveillance pour assurer la survie de la société. Lorsqu'il y a de l'animosité et du ressentiment fondés sur l'injustice, la société ne peut plus fonctionner. Sans ce que garantit la justice, soit la terreur de la punition bien méritée, les humains se sauteraient à la figure comme des bêtes sauvages, car (1) ils ont le pouvoir de se faire du mal et (2) ils sont sans

cesse tentés de le faire. Selon Smith, « Society may subsist, though not in the most comfortable state, without beneficence; but the prevalence of injustice must utterly destroy it » (*Théorie*, p. 86).

En effet, la Nature a doté l'homme d'une terreur de la punition bien méritée au même titre qu'elle l'a pourvu du désir inné de plaire. Ce sentiment de terreur sert de mécanisme de sauvegarde dans les situations où interagissent des individus qui n'éprouvent aucune sympathie les uns envers les autres. Là où le mécanisme de la sympathie ne parvient pas à réguler les comportements, la justice entre en scène :

*In order to enforce the observation of justice, therefore, Nature has implanted in the human breast that consciousness of ill-desert, those terrors of merited punishment which attend upon its violation, as the great safe-guards of the association of mankind, to protect the weak, to curb the violent, and to chastise the guilty. Men, though naturally sympathetic, feel so little for another, with whom they have no particular connexion, in comparison of what they feel for themselves; (...) that if this principle did not stand up within them in his defence, and overawe them into a respect for his innocence, they would, like wild beasts, be at all times ready to fly upon him; and a man would enter an assembly of men as he enters a den of lions. (Théorie, p. 87)*

Il semble que Smith ait fait preuve, lors de la rédaction de ce passage, d'une méfiance exceptionnelle à l'endroit du genre humain. Nous verrons, dans la sous-section analysant le spectateur impartial, qu'il existe un mécanisme permettant à l'individu d'adapter son comportement de manière à attirer la sympathie, tant des gens qui lui sont proches que de ceux qui lui sont inconnus. Ainsi, la sympathie, comme la justice, pourrait tempérer les comportements des individus. La sympathie et la justice ne seraient donc pas mutuellement exclusives, comme l'indique ce passage.

L'idée des hommes se sautant à la figure comme des bêtes sauvages n'est pas sans rappeler la célèbre expression « l'homme est un loup pour l'homme » de Thomas Hobbes, qui, dans *Léviathan* (1651), actualisa le *lupus est homo homini* de Plaute (dans *Asinaria*, 212 av. J.-C.). Hobbes proposa l'expérience de la pensée suivante : Comment serait la vie dans l'état de nature, c'est-à-dire en l'absence de gouvernement? Il était convaincu que les hommes, s'ils n'étaient pas soumis à des lois et à un pouvoir coercitif, vivraient dans un état hostile et

insécuritaire, rendant impossible toute vie sociale civilisée et agréable. L'homme avait donc tout intérêt à se soumettre à une forme d'autorité. On perçoit les balbutiements de la théorie du contrat social dans ce raisonnement.

Smith, s'il partageait avec Hobbes une certaine vision de ce que serait la société sans pouvoir coercitif, attribuait à ce philosophe anglais du XVII<sup>e</sup> siècle d'avoir fait de l'égoïsme psychologique le fondement de sa théorie de la morale<sup>38</sup>. Selon *l'hypothèse égoïste*, à laquelle Smith associe tant Bernard Mandeville que Thomas Hobbes, notre conception du bien et du mal provient de considérations purement intéressées : ce qui nous procure du plaisir est bon, tandis que ce qui nous procure de la souffrance est mal. Cette théorie est erronée selon Smith, puisqu'elle est basée sur une fausse conception de la sympathie. En effet, il est possible d'éprouver de la sympathie de façon purement désintéressée :

*A man may sympathize with a woman in child-bed; though it is impossible that he should conceive himself as suffering her pains in his own proper person and character. That whole account of human nature, however, which deduces all sentiments and affections from self-love, which has made so much noise in the world, but which, so far as I know, has never yet been fully and distinctly explained, seems to me to have arisen from some confused misapprehension of the system of sympathy. (Théorie, p. 317)*

John Locke (1632–1704), contemporain de Hobbes, procéda dans le *Second traité du gouvernement civil* (1689) à une expérience de la pensée similaire. En analysant l'état de nature, ou l'état dans lequel se retrouverait l'humanité sans gouvernement civil, il en arriva à une conclusion différente de celle de Hobbes. Dans cet état, personne ne serait inférieur ou supérieur aux autres. Chacun vivrait dans l'harmonie, conscient de ses devoirs envers les autres. L'état de nature est celui où prévaudrait le droit naturel, où chacun serait investi d'un sens de la justice et de la charité. Alors que chez Hobbes l'état de nature correspond à l'état de guerre, chez Locke l'état de guerre ne surviendrait que si quelqu'un tentait de violer les droits de quelqu'un d'autre<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Lloyd et Sreedhar (2002) indiquent que le rejet de cette conception voulant que Hobbes ait fait de l'égoïsme psychologique le fondement de sa théorie de la morale est à présent généralisé.

<sup>39</sup> Au sujet de Locke, voir Uzgalis (2007).

La justice dans l'état de nature s'exprime à travers les droits naturels que possèdent les hommes avant même la mise en œuvre d'un gouvernement. Selon Locke, le droit naturel fondamental des hommes est d'obtenir les moyens de subsistance nécessaires pour survivre. Ainsi, un premier contrat social, celui de l'état de nature, lie les hommes entre eux. Le second contrat social, qui lie les hommes au gouvernement, apparaît lorsque les individus s'entendent sur le caractère insatisfaisant de l'état de nature et choisissent de transférer certains de leurs droits à un gouvernement central.

La justice chez Smith apparaît également comme le moyen dont les hommes sont naturellement pourvus afin de régir leurs interactions. Nous avons vu que la vertu pour lui apparaît comme un produit des interactions entre membres de la société. À l'inverse, la justice a un caractère immuable. Chacun sait ce qui peut nuire à autrui. De toute évidence, ce qui cause du tort à autrui peut varier d'une culture à l'autre, d'un contexte à l'autre. On dira que chaque lieu possède sa « jurisprudence naturelle ». Ce qui est universel, c'est cette conscience de ce qui peut causer du tort. Voilà justement ce qui rend la justice primordiale pour les humains : elle pose des balises utiles aux individus lorsqu'ils interagissent. Smith distingue ainsi la justice des autres vertus sociales (*social virtues*) : les règles de la justice sont exactes et immuables, comme les règles de la grammaire. Il s'agit de la seule vertu qui possède cette exactitude. Et parce qu'elle concerne ce que les individus *ne doivent pas faire*, on dit de la justice que c'est une vertu négative, à l'inverse de la bienveillance, de la prudence ou de la maîtrise de soi, qui constituent des comportements à adopter.

Finalement, la conception smithienne de la justice renvoie à l'idée selon laquelle les institutions sont des produits naturels de l'humanité. Tout comme la vertu de la prudence est le fondement de l'économie politique, la vertu de la justice est le fondement de la jurisprudence naturelle; elle est donc à l'origine des lois.

#### *Le processus de création des normes morales : rôle de la sympathie*

Dans la philosophie morale de Smith, la nature des normes morales est incertaine, car le monde est en constante mutation. Toutefois, sans que cela ne fasse l'objet d'une

concertation, des normes morales apparaissent dans chaque société. En quelque sorte, la totalité des jugements moraux que posent les individus entre eux donne lieu à ces normes morales. « Standards of moral judgments arise unintentionally from the moral judgments and actions of individuals, and (that) the standards that develop in this way constitute a self-regulating order or system of morality » (Otteson, 2002, p. 122). Nous avons mentionné en introduction que l'économiste Friedrich Hayek (1899–1992) a approfondi l'analyse de ces phénomènes sociaux qui apparaissent grâce à un ordre spontané (*spontaneous order*)<sup>40</sup>.

Ce phénomène soulève la question suivante : Sur quoi sont fondés les jugements moraux que les individus portent les uns sur les autres? Le rôle de la sympathie, dont nous avons évoqué plus tôt le parallèle avec la gravité chez Newton, est fondamental pour comprendre les origines de nos jugements moraux. La particularité notoire de la sympathie chez Smith est que, puisqu'elle constitue le fondement de nos jugements moraux, elle contribue en quelque sorte à réguler notre propre comportement et celui des autres, favorisant ainsi l'atteinte d'une harmonie sociale. En effet, la sympathie chez Smith serait la force centrale qui fait tendre l'attitude des gens vers une harmonie sociale acceptable.

Le concept de la sympathie était au cœur de la philosophie des Lumières en Écosse, et avait été abordé par David Hume et Francis Hutcheson bien avant que Smith ne s'y attarde. En effet, il semble qu'au moment où Smith commença à enseigner à l'Université de Glasgow, la notion de sympathie, et même du spectateur, occupait une place prééminente au programme de philosophie morale en Écosse, principalement à cause de l'importance accordée à la sympathie par ces deux philosophes<sup>41</sup>. Chez Hutcheson, la sympathie découle naturellement de la bienveillance; grâce à celle-ci, nous nous préoccuons de l'intérêt de nos proches : « we are dispos'd to study the Interest of others, without any Views of private Advantage » (Hutcheson, 1726). Pour Hume, la sympathie est un principe de transmission des sentiments, mais aussi des opinions, par lequel le spectateur en vient à éprouver un sentiment qu'il imagine que l'individu éprouve.

---

<sup>40</sup> À noter, cet ordre spontané sous-tend également les phénomènes économiques. La main invisible, que nous examinerons en détail dans la section suivante portant sur la *Richesse*, est une manifestation de cet ordre.

<sup>41</sup> Voir Broadie (2005) au sujet de la sympathie.

Comme chez Hume, la définition smithienne de la sympathie ne se réduit pas à l'empathie, à « un sentiment chaleureux et spontané qu'une personne éprouve pour une autre »<sup>42</sup>. Mais Smith approfondit le concept en ce qu'il est possible pour un spectateur de ressentir par sympathie un sentiment que l'individu n'éprouve pas ou qu'il n'est pas en mesure d'éprouver<sup>43</sup>, au contraire de chez Hume. Pour comprendre comment cela est possible, il suffit d'observer le spectateur qui à son tour observe un agent<sup>44</sup>, lequel éprouve un sentiment. Le spectateur forme, grâce à son imagination, une idée de ce sentiment, à partir de sa propre expérience de vie, de sa propre expérience de ce sentiment. Il y a sympathie si une réciprocité de sentiments surgit entre l'agent et le spectateur. Ainsi, chez Smith, la sympathie qu'éprouve le spectateur envers l'agent ne dépend pas du caractère agréable ou désagréable des sentiments qui sont vécus. En fait, ce qui détermine l'apparition d'une certaine réciprocité des sentiments est d'abord la bienséance de ce sentiment chez l'agent et ensuite son mérite.

Effectivement, nous jugeons nos propres actions et celles des autres selon leur bienséance (*propriety*) dans une situation donnée, c'est-à-dire qu'on évalue si la réaction d'une personne est proportionnelle à l'événement déclencheur. Par exemple, au bout d'un certain temps on cessera de sympathiser avec un individu qui célèbre une victoire insignifiante durant une période exagérément longue. Nous jugeons ensuite du mérite d'un comportement : une action a du mérite ou du démerite selon qu'elle engendre de bons ou de mauvais effets. Lorsque l'on dit qu'une action a l'une ou l'autre de ces caractéristiques, cela signifie qu'elle provoque soit la gratitude ou le ressentiment.

Si le spectateur éprouve de la sympathie, alors il approuve des sentiments de l'agent, et vice-versa. Ce que désire le plus ardemment l'agent – donc tous les humains, puisque nous nous retrouvons à un moment ou à un autre dans cette position – c'est obtenir la sympathie des autres. C'est la raison pour laquelle nous ne laissons pas libre cours à l'impulsion de nous

---

<sup>42</sup> (Le nouveau Petit Robert, 1993)

<sup>43</sup> On pensera à la sympathie qu'on peut éprouver pour une personne décédée.

<sup>44</sup> Par souci de clarté, nous employons dans cette section et la suivante l'expression « agent », pour bien distinguer l'individu qui est observé par le spectateur impartial, de ce même spectateur. Bien que cette expression soit associée à l'économie moderne, Smith l'emploie à environ vingt-cinq reprises dans la *Théorie*.

attarder *uniquement* à notre intérêt personnel. En effet, nous avons une conscience aiguë du regard que les autres portent sur nous; c'est cela qui nous pousse à agir selon d'autres préceptes que l'intérêt personnel.

Le désir inné de plaire est plus fort que la propension à améliorer sa condition et celle de ses proches. La meilleure façon d'illustrer cette idée est de relater la célèbre anecdote du tremblement de terre en Chine (*Théorie*, p. 132–133), dans laquelle un individu est poussé par sa conscience à accorder la priorité au bien-être de multiples individus, au détriment de ses propres désagréments. Celui-ci se trouve dans une situation où il doit choisir entre sauver son petit doigt ou sacrifier la vie de centaines de millions d'humains sur un continent inconnu. Comment réagit-il? Bien que l'être humain soit profondément préoccupé par les événements qui l'affectent personnellement, bien plus que par ce qui affecte d'autres individus, celui-ci ne peut envisager de sauver son petit doigt dans une telle situation, car sa conscience l'en empêche :

*When we are always so much more deeply affected by whatever concerns ourselves, than by whatever concerns other men; what is it which prompts the generous, upon all occasions, and the mean upon many, to sacrifice their own interests to the greater interests of others? It is not the soft power of humanity, it is not that feeble spark of benevolence which Nature has lighted up in the human heart, that is thus capable of counteracting the strongest impulses of self-love. It is a stronger power, a more forcible motive, which exerts itself upon such occasions. It is reason, principle, conscience, the inhabitant of the breast, the man within, the great judge and arbiter of our conduct ».* (*Théorie*, p. 133)

Il est à noter que, s'il n'y avait pas autour de cet individu des gens qui posent leur regard sur ses actions, celui-ci n'aurait aucune notion de la bienséance ou du mérite de son comportement. De manière semblable, il n'aurait aucun moyen de juger de la beauté de son propre visage s'il n'y avait autour de lui une société d'individus qui érigent des normes relatives à la beauté :

*Were it possible that a human creature could grow up to manhood in some solitary place, without any communication with his own species, he could no more think of his own character, of the propriety or demerit of his own sentiments and conduct, of the*

*beauty or deformity of his own mind, than of the beauty or deformity of his own face.*  
(Théorie, p. 111–112)

*Le processus de création des normes morales : le spectateur impartial*

*Smith thought that trade and economic growth would flourish best in a moral climate, not a climate of greed, and his impartial spectator was his eighteenth-century attempt to give scientific credibility to that moral climate.* (Fitzgibbons, 1995, p. 152)

L'être humain qui désire adopter un comportement digne de louanges doit être en mesure d'évaluer son propre comportement. Il doit donc avoir un recul sur son comportement; pour cela, il doit en quelque sorte sortir de son propre corps. Le même problème se pose lorsqu'il juge le comportement des autres : pour poser un jugement éclairé, il doit se détacher d'une partie de lui-même, c'est-à-dire de sa partialité et de son ignorance.

Comment peut-il faire preuve d'objectivité lorsque le jugement qu'il pose est sur lui-même? Parce qu'il aime adopter un comportement digne de mérite, l'agent s'efforce de porter un jugement éclairé sur son propre comportement. Morrow (1927) nomme *reflected sympathy* le mécanisme qui est alors enclenché :

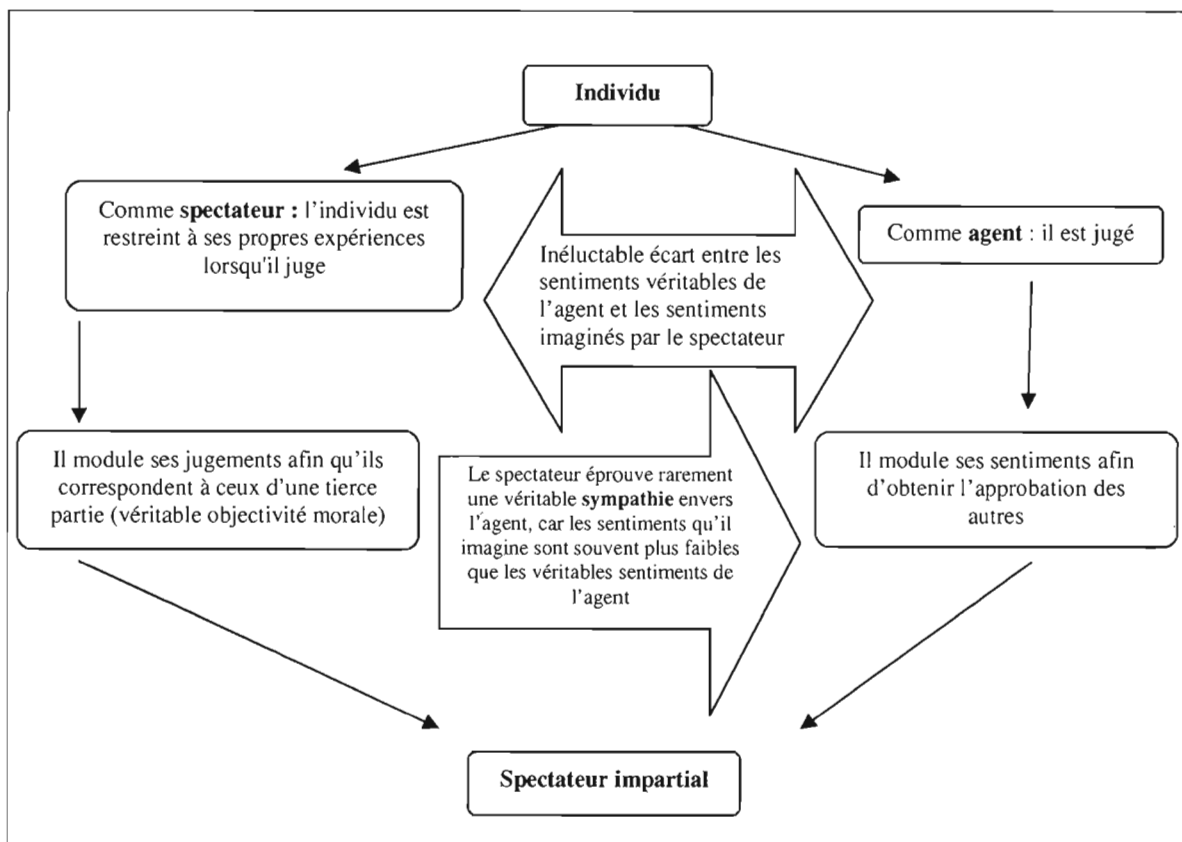
*We approve or disapprove of ourselves by identifying ourselves in imagination with the spectators of our actions, and perceiving whether under such conditions we can or cannot sympathize with our own conduct. In other words, we judge ourselves through the approbation or disapprobation of others. Society is a mirror which shows us ourselves.*  
(p. 339)

Le spectateur impartial renvoie à l'agent une image claire de la manière dont il sera jugé en adoptant un comportement précis. Selon l'interprétation de Morrow, le jugement que laisse entrevoir le spectateur impartial n'est en fait que le jugement de la société. Or, ce jugement ne peut que représenter la réaction de la société telle qu'elle apparaît dans l'imaginaire de l'agent puisqu'il incarne lui-même ce spectateur impartial. Pour éclaircir cette question, nous proposons un schéma qui illustre le mécanisme du spectateur impartial à l'œuvre. Ce schéma



met en lumière la dualité du spectateur impartial, en ce que l'individu tente de l'incarner autant lorsqu'il est spectateur que lorsqu'il est agent<sup>45</sup> :

L'individu incarnant le spectateur impartial lorsqu'il est spectateur et lorsqu'il est agent.



*Existe-t-il un spectateur impartial idéal et quelle est, selon lui, la bonne action?*

Haakonssen (2002) estime que, lorsque nous nous représentons mentalement le spectateur impartial, nous imaginons que son jugement n'est pas limité par la partialité et l'ignorance : « We tend to imagine how a spectator would judge us and our behaviour if he or she was not limited by prejudice, partiality, ignorance, poor imagination and lack of ordinary good will in the way in which the actual spectators of us, including we ourselves, are limited » (p. xv).

<sup>45</sup> Schéma inspiré de la description que fait Otteson (2002) du spectateur impartial, p. 42-47.

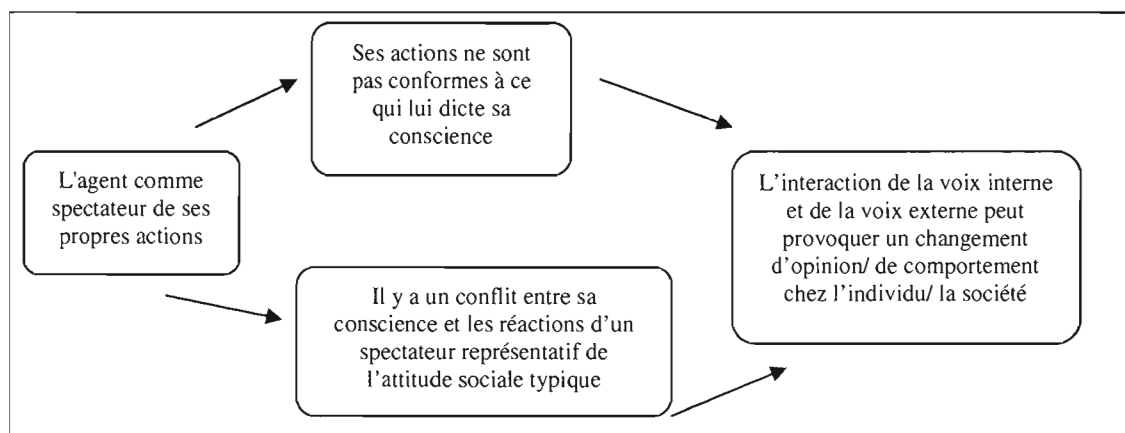
Est-ce à dire que nous devons posséder tous les renseignements relatifs à une situation afin de pouvoir l'évaluer? Cela étant impossible pour le simple mortel, le spectateur impartial serait-il en fait un spectateur « idéal », un représentant de Dieu en quelque sorte? Otteson (2002, p. 58–64) indique qu'il existe à ce sujet une controverse épineuse, certains auteurs<sup>46</sup> ayant soutenu l'hypothèse selon laquelle le spectateur impartial de Smith est effectivement un observateur « idéal », doté de caractéristiques surhumaines.

La plupart des experts qui ont pris position sur la question – parmi eux figurent Campbell (1971) et Raphael (2007) – semblent rejeter cette notion. Néanmoins, il subsiste d'importants débats concernant, par exemple, les raisons pour lesquelles Smith évoque le spectateur impartial en employant des expressions comme « divine », « demigod within the breast » et « partly of immortal... extraction ». De même, il n'y a pas de consensus concernant la voix qui est incarnée par le spectateur impartial. Si ce n'est pas la voix de Dieu, est-ce l'expression d'un consensus social? Chez Campbell (1971, p. 127), cette voix correspond à la réaction normale d'un membre moyen de la société qui serait en position d'observer le comportement de ses concitoyens. Lorsque l'agent adopte le rôle du spectateur face à ses propres actions, il incarne alors ce membre moyen. Selon Broadie (2006), cette hypothèse ne tient pas la route, puisque le jugement du spectateur peut aller à l'encontre des attitudes sociales établies. D'autre part, une telle interprétation suppose le caractère extérieur du spectateur, alors que Smith insiste sur son caractère intérieur (*man within the breast*). En guise d'illustration voici ce schéma, qui s'inspire de Campbell (1971), tel que décrit dans Ardal (1973) :

---

<sup>46</sup> Otteson cite Firth (1952) et Norlin (1995). Nous identifions également Haakonssen (2002).

## L'interaction de la voix interne et de la voix externe de l'agent



Campbell (1971) reproche à Smith de ne pas avoir établi clairement de quelle manière l'agent détermine comment réagit un spectateur impartial, et ce, indépendamment de ses propres valeurs (p. 162–165). Toutefois, il ne remet pas en question l'importance de la qualité humaine de cet acteur, qui, semble-t-il, serait essentielle à l'évolution des normes morales. De même, selon Otteson (2002, p. 58), si le spectateur impartial était idéal, il serait alors impossible de prétendre que son point de vue est celui que les personnes ordinaires adoptent lorsqu'elles effectuent des jugements moraux. Le spectateur impartial incarne donc « a well-informed (but not omniscient or omnipercipient), disinterested human being » (p. 62). Otteson reconnaît que Smith, dans la *Théorie*, se réfère à ce spectateur en employant les expressions susmentionnées « divine », « demigod within the breast » et « partly of immortal... extraction », mais il qualifie ces énoncés de *fioritures rhétoriques* (p. 60).

À notre avis, il est évident que le spectateur impartial doit incarner le point de vue d'un agent doté de qualités humaines, puisque ce mécanisme pose les fondements des jugements moraux des individus en ce bas monde. En cela, le spectateur n'est pas « idéal », si « idéal » signifie surhumain, ou capable d'atteindre un degré d'objectivité que l'humain ne peut atteindre, aveuglé qu'il est par ses biais et son intérêt personnel. La seule désignation du concept, spectateur impartial, suffit à démontrer qu'il s'applique à un agent doté de qualités humaines ordinaires, puisque le qualificatif impartial ne peut que s'appliquer à un tel agent. On ne dira pas de Dieu, ou de son vice régent sur terre, qu'il est « impartial », puisque cela va de soi.

Lorsqu'il fait référence aux modifications proposées à la seconde édition de la *Théorie*, Smith évoque la fragilité de ce juge impartial en nous, démontrant par le fait même que le spectateur impartial est doté d'attributs humains :

*It is not upon all occasions, however, that we are capable of judging with this perfect impartiality between ourselves and others. Even the judge within is often in danger of being corrupted by the violence and injustice of our selfish passions, and is often induced to make a report very different from what the real circumstances of the case are capable of authorizing. (Correspondance of Adam Smith, lettre 40)*

S'il est vrai que le spectateur impartial est doté de qualités humaines, il n'en demeure pas moins que l'agent, lorsqu'il incarne le spectateur impartial, est à la fois humain et divin. En effet, il existe chez l'agent une propension à agir « divinement », car celui-ci tend vers un comportement digne d'éloges. Cette conception est illustrée de manière éloquente dans les passages suivants :

*The supposed impartial spectator of our conduct seems to give his opinion in our favour with fear and hesitation; when that of all the real spectators, when that of all those with whose eyes and from whose station he endeavours to consider it, is unanimously and violently against us. In such cases, this demigod within the breast appears, like the demigods of the poets, though partly of immortal, yet partly too of mortal extraction. When his judgments are steadily and firmly directed by the sense of praise-worthiness and blame-worthiness, he seems to act suitably to his divine extraction: But when he suffers himself to be astonished and confounded by the judgments of ignorant and weak man, he discovers his connexion with mortality, and appears to act suitably, rather to the human, than to the divine, part of his origin. (Théorie, p. 111)*

*It is not the love of mankind, which upon many occasions prompts us to the practice of those divine virtues. It is a stronger love, a more powerful affection, which generally takes place upon such occasions; the love of what is honourable and noble, of the grandeur, and dignity, and superiority of our own characters. (Théorie, p. 112)*

Ainsi, nous nous inscrivons en faux contre l'hypothèse d'Otteson (2002), qui qualifie de *fleuritures rhétoriques* les références de Smith à la divinité, puisque ce sont des qualificatifs qui servent à illustrer cette idée que l'agent comporte un aspect divin. Similairement, Fitzgibbons (1995, p. 71-72) déplore que Raphael (1976) rejette les allusions à Dieu sous

prétexte qu'il s'agirait d'un élément de rhétorique que Smith a apposé à sa théorie pour qu'elle apparaisse plus simple et attrayante<sup>47</sup>.

### ***La Richesse des nations***

*A candid and comprehensive inquiry, enlightened by principles and inspired by concern for human welfare, the Wealth of Nations has every claim to be called a philosophical work. (Morrow, 1927, p. 323)*

*L'invocation du nom d'Adam Smith pour défendre des politiques sur lesquelles Adam Smith a dit peu de choses a été l'un des traits invariants de la politique économique des deux siècles écoulés depuis la parution de la Richesse des nations. (Sen, 2002, p. 111)*

La *Richesse* est une œuvre phare dans l'histoire de la pensée économique et politique. Plusieurs des idées qu'elle contient revêtent un caractère intemporel en ce qu'elles s'inspirent d'idées exposées à l'Antiquité et au Moyen Âge, et suscitent encore aujourd'hui des réflexions pertinentes sur le rôle de l'humain au sein de l'économie. Par exemple, la théorie de la valeur smithienne, qui pose le travailleur comme créateur de la valeur, renvoie à des idées qu'Aristote avait abordées, notamment à la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange. De plus, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme que « dans les relations d'échanges, le juste sous sa forme de réciprocité est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux » ([circa 350 av. J.-C.] 1987, p. 239). Par conséquent, il est indispensable d'établir l'égalité proportionnelle des produits, au moyen d'un unique étalon, pour qu'un échange réciproque ait lieu. Ainsi, tous les biens faisant l'objet d'une transaction, que ce soit la maison de l'architecte ou les chaussures du cordonnier, doivent être d'une façon quelconque commensurables entre eux. Plusieurs y voient l'origine de la théorie de la valeur-travail de Smith, de Ricardo et de Marx.

---

<sup>47</sup> Fitzgibbons attribue néanmoins à Raphael le mérite d'avoir développé l'idée selon laquelle Smith a anticipé l'invention par Sigmund Freud du surmoi, parce que le spectateur impartial constitue un ensemble restreignant d'interdits sociaux et de règles. Chez Freud (1856–1939), le surmoi correspond à « l'intériorisation des interdits, à la conscience morale : il observe, juge, condamne même le Moi (sentiment de culpabilité). Il représente les valeurs sociales, culturelles, l'autorité du chef, du meneur » (Lefranc et Morfaux, [1980] 2005, p. 544).

Qui plus est, l'analyse smithienne du prix juste renvoie à une des idées les plus célèbres de la pensée économique scolastique, mouvement philosophique et théologique du Moyen Âge, dont la figure marquante est Saint Thomas d'Aquin (*circa* 1225–1274)<sup>48</sup>. Sa conception du juste prix, laquelle est sujette à interprétation, correspond au prix qui respecte le principe de la justice commutative. Puisque le juste prix repose sur l'égalité, chacun perçoit l'équivalent de ce qu'il a donné au cours d'une transaction. Ainsi, le travailleur qui a fourni un effort appréciable obtiendra un salaire suffisant pour subvenir à ses besoins. De même, pour Smith le juste prix permet de rémunérer adéquatement le travail, la terre et le capital. Il le distingue du prix de marché, celui-là déterminé par les aléas de l'offre et la demande, qui oscille autour du prix naturel, en quelque sorte l'axe de gravitation du prix de marché. Lorsque l'offre est inférieure à la demande, une compétition débute entre les acheteurs potentiels et le prix de marché est supérieur au prix naturel.

Keynes fit remarquer que la doctrine du juste prix de Saint Thomas d'Aquin s'opposait à l'idée que le salaire doit être fixé par le jeu de l'offre et de la demande (Dostaler, 2009a, p. 3). Or, c'est cette conception selon laquelle les facteurs de production doivent être rétribués au prix du marché qui prévaut chez les économistes depuis la révolution marginaliste. Walras, Menger et Jevons, lorsqu'ils ont mis en avant le marché comme un modèle abstrait avec des prix fondés sur l'utilité, ont en quelque sorte mis de côté la question de la valeur – et les fondements moraux qui y sont rattachés – pour ne garder qu'une seule dimension : le prix. Les idées de la révolution marginaliste méritent d'être débattues et les théories smithiennes qui ont pour objet le travailleur, parce qu'elles comportent une dimension morale, constituent un élément essentiel pour relancer la discussion.

Le rôle fondamental qu'occupe le travailleur dans le processus de création de la richesse, tel que théorisé par Adam Smith, est dual. D'une part, ce dernier contribue par son effort à la création de valeur; c'est sur cette prémisse que repose la théorie de la valeur chez Smith. D'autre part, la propension naturelle du travailleur à poursuivre son intérêt personnel est le moteur d'une des deux sources principales de productivité dans l'industrie moderne : la

---

<sup>48</sup> Au sujet de Saint Thomas d'Aquin, voir Dostaler (2009a).

division du travail. En effet, chez Smith, la division du travail et l'accumulation de capital sont les deux causes de l'augmentation de la productivité, qui est le moteur de la richesse des nations. La propension naturelle qu'ont les êtres humains à procéder à des échanges serait à l'origine de la division du travail. Comment cette propension naturelle s'exprime-t-elle? L'illustration la plus simple est celle de l'individu dans la tribu de chasseurs qui a un talent particulier pour la fabrication des arcs et flèches. Il échange ses outils contre du gibier et s'aperçoit qu'il peut ainsi obtenir une plus grande quantité de nourriture que s'il allait lui-même à la chasse. L'individu, en voulant subvenir à ses besoins, en vient ainsi à œuvrer dans un domaine spécialisé<sup>49</sup>.

La division du travail à grande échelle n'est pas le fruit d'un effort concerté. Il s'agit du résultat qui découle de la poursuite par chacun de son intérêt personnel à satisfaire ses besoins. Glenn R. Morrow, dans son article « Adam Smith : Moraliste and Philosopher », illustre le mécanisme à l'œuvre :

*The two main causes of the productivity of modern industry are the division of labor and the accumulation of capital. Self-interest is the explanation of both these key facts. The individual finds it more to his interest to exercise his strength and develop his skill in one occupation and exchange the surplus of what he produces for the products of other men's skill than to attempt to supply all his various needs by the labor of his own hands; hence the division of labor. (...) Directly growing out of the division of labor are all the facts of exchange. The invention of money, the variations in the price of labor, of rent, and of commodities are all explained by the higgling of self-interested individuals, each unwilling to pay more than is necessary for what he wants, or to sell for less than he can get. (Morrow, 1927, p. 327)*

Nous retiendrons de cet extrait que tous les aspects de l'échange découlent de la division du travail : l'invention de la monnaie, la variation du prix du travail, des rentes et des marchandises. Il apparaît à nouveau évident que le travailleur occupe un rôle prépondérant dans le système d'économie politique mis en avant par Smith. Nous croyons que, parce que

---

<sup>49</sup> Smith remarque, dans un passage cocasse sur deux lévriers pourchassant un lièvre, que cette propension naturelle est propre à l'être humain :

*Nobody ever saw a dog make a fair and deliberate exchange of one bone for another with another dog. Nobody ever saw one animal by its gestures and natural cries signify to another, this is mine, that yours; I am willing to give this for that. When an animal wants to obtain something either of a man or of another animal, it has no other means of persuasion but to gain the favour of those whose service it requires. (Richesse, p. 12)*

Smith reconnaît l'importance du travailleur au sein de son système d'économie politique, il préconise de mettre en œuvre des politiques économiques qui contribuent à améliorer le bien-être de cet agent.

Dans cette section, nous proposerons d'abord de mettre la *Richesse* en contexte en décrivant les politiques mercantilistes adoptées par le pouvoir britannique au cours des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, auxquelles Smith était fortement opposé. Entre autres, il a développé une théorie de la valeur qui allait à contre-courant de celle que préconisaient les maîtres à penser de ce pouvoir. Nous décrirons la théorie de la valeur smithienne, et proposerons une réflexion sur la dimension éthique de cette théorie. C'est alors que nous examinerons plus en détail les caractéristiques du travailleur tel qu'il apparaît dans la *Richesse*. Nous ferons l'hypothèse que celui-ci est pourvu d'un sens moral et, par conséquent, fait l'objet d'une analyse qui va au-delà d'une étude fonctionnelle de son rôle dans la création de la richesse. Pour démontrer cela, nous analyserons le rôle du gouvernement selon Smith, et plus précisément les théories d'économie politique qui concernent le travailleur et visent à favoriser son bien-être. Aussi, nous ne pourrions analyser la *Richesse* sans aborder la question de la main invisible; c'est pourquoi ce chapitre se terminera avec une section sur le concept stoïcien d'harmonie naturelle, qui sous-tend de nombreux phénomènes économiques analysés par Adam Smith dans la *Richesse*, incluant cette célèbre main invisible.

#### *La Grande-Bretagne du XVIII<sup>e</sup> siècle*

Au moment où parut la *Richesse*, en 1776, les idées mercantilistes étaient privilégiées par le pouvoir britannique pour la mise en œuvre de ses politiques colonialistes et dans l'élaboration de ses stratégies de commerce international. Le mercantilisme, qui s'étendit sur une période de 300 ans (environ 1550–1850), n'était pas une doctrine avancée par des porte-paroles, mais bien le résultat de la pensée des politiciens et hommes d'affaires de l'époque. Certains s'attardèrent néanmoins à articuler les principes généraux de cette doctrine, le plus connu d'entre eux étant Thomas Mun (1571–1641). Le début de la révolution industrielle, la révolution américaine et la publication de la *Richesse* précipitèrent le déclin de l'ère mercantiliste.



Smith était particulièrement sévère à l'égard de la politique colonialiste mercantiliste, qui consistait à imposer des monopoles aux colonies. Smith écrit dans la *Richesse* que les colonies coûtent très cher à la Grande-Bretagne et recommande : « Great Britain should free herself from the expence of defending those provinces in time of war, and of supporting any part of their civil or military establishments in time of peace, and endeavour to accomodate her future views and designs to the real mediocrity of her circumstances » (*Richesse*, [1776]1904, V.3.92). Son analyse de la politique colonialiste s'étend au-delà des considérations d'ordre économique. Préoccupé par le sort des Amérindiens, Smith écrit :

*Folly and injustice seem to have been the principles which presided over and directed the first project of establishing those colonies; the folly of hunting after gold and silver mines, and the injustice of coveting the possession of a country whose harmless natives, far from having ever injured the people of Europe, had received the first adventurers with every mark of kindness and hospitality. (Richesse, p. 525)*

Smith déplorait par-dessus tout que le gouvernement, suivant les politiques mercantilistes, tente d'améliorer la balance commerciale en interférant dans le monde des affaires par l'entremise de restrictions ou de politiques préférentielles. Il croyait que toutes les nations retirent des avantages du commerce extérieur, qui leur permet d'écouler les surplus associés à la terre et au travail – et pour lesquels il n'y a aucune demande à l'échelle nationale – en échange de biens pour lesquels il y a une demande. Le fait de donner libre cours au commerce extérieur octroie de la valeur aux produits en surabondance et encourage la division du travail. Ce commerce favorise en somme la « richesse des nations ».

Le système que préconisait Smith en matière de commerce international est ainsi décrit dans le livre II de la *Richesse* :

*But the great object of the political economy of every country is to increase the riches and power of that country. It ought, therefore, to give no preference nor superior encouragement to the foreign trade of consumption above the home trade, nor to the carrying trade above either of the other two. It ought neither to force nor to allure into either of those two channels a greater share of the capital of the country than what would naturally flow into them of its own accord.*

*When the produce of any particular branch of industry exceeds what the demand of the country requires, the surplus must be sent abroad and exchanged for something for which there is a demand at home. (p. 333)*

Smith formula ce que nous appelons désormais la théorie des avantages absolus. Selon cette théorie, certains pays possèdent des avantages évidents dans la fabrication de biens spécifiques, puisque leur niveau de productivité est supérieur à celui des autres pays. Il est toujours plus profitable pour un pays de se spécialiser dans la fabrication de ces biens, et de procéder à des échanges avec des pays qui eux aussi se spécialisent et dont les facteurs de production sont consacrés à la production d'un nombre limité de biens et services. Ainsi, chaque pays concentre ses activités là où il a un avantage absolu; ce mécanisme contribue à une division internationale du travail, fondée sur les avantages dont dispose chaque nation à un moment donné. Selon Smith, cela favoriserait une allocation optimale des ressources à l'échelle mondiale<sup>50</sup>.

Smith était donc favorable au libre échange, mais cette politique ne devait pas prévaloir sur le principe de l'humanisme.

*Humanity may in this case require that freedom of trade should be restored only by slow gradations, with a great deal of reserve and circumspection. Were those high duties and prohibitions taken away all at once, cheaper foreign goods of the same kind might be poured in so fast into the home market, as to deprive all at once many thousands of our own people of their ordinary employment and means of subsistence. The disorder that this would occasion might no doubt be very considerable. (Richesse, p. 411)*

Dans cette citation, Smith exprime une préoccupation à l'égard des travailleurs, qui perdraient leur emploi par milliers si on instaurait le libre commerce du jour au lendemain, en éradiquant subitement les taxes et prohibitions. Il ne fait pas de doute qu'une telle politique nuirait à l'économie de la nation, puisque c'est le produit annuel de la terre et des travailleurs qui engendre l'opulence.

---

<sup>50</sup> Ricardo (1817) a proposé la théorie des avantages comparatifs, laquelle pallie une lacune de la théorie des avantages absolus formulée par Smith : si un pays a dans tous les domaines une productivité inférieure à celle des autres pays, il ne peut rien se procurer par l'échange international. Ricardo a démontré que, même si un pays n'est pas plus efficace que les autres, il a quand même intérêt à se spécialiser là où il a un avantage comparatif (c'est-à-dire qu'il doit se spécialiser dans la production du bien dont la productivité est supérieure aux autres biens produits localement).

### *Théorie de la valeur*

Selon la théorie concernant le commerce international qui prévalait à l'époque de Smith, la richesse nationale s'évaluait en lingots d'or et d'argent. L'État devait maintenir une balance commerciale positive afin d'augmenter la richesse nationale : l'excédent d'exportations par rapport aux importations dégagait un surplus qui permettait d'acquérir une plus grande quantité de ces lingots. Pour maintenir une balance commerciale positive, les importations étaient limitées à l'aide de barrières tarifaires, tandis que les exportations étaient favorisées au moyen de subventions.

Il convient de préciser que Smith, dans sa critique du mercantilisme, a possiblement accordé une importance démesurée à l'illusion chrysohédoniste, suivant laquelle la richesse se réduit aux métaux précieux. Dostaler, dans ses portraits d'Antoine de Montchrestien (2009b) et de Thomas Mun (2009c), souligne que, selon ces figures phares du mercantilisme, la richesse n'est pas fondée sur l'or et l'argent, mais ces métaux précieux contribuent à accroître la richesse.

Selon Smith, il est clair que le produit annuel de la terre et des travailleurs constitue la richesse d'une nation :

*Whatever, therefore, we may imagine the real wealth and revenue of a country to consist in, whether in the value of the annual produce of its land and labour, as plain reason seems to dictate; or in the quantity of the precious metals which circulate within it, as vulgar prejudices suppose; in either view of the matter, every prodigal appears to be a public enemy, and every frugal man a public benefactor. (Richesse, p. 304)*

Il estime que le créateur de la valeur est le travail incorporé, c'est-à-dire que l'effort investi dans la production d'un bien en détermine la valeur. Il importe de spécifier que nous traitons ici de la valeur d'échange, et non de la valeur d'usage, puisque Smith établit une distinction entre les deux. La valeur d'usage représente l'utilité qu'on obtient grâce à un bien, alors que

la valeur d'échange représente le pouvoir d'acquérir d'autres biens que confère la possession d'un bien, ce pouvoir étant mesuré en quantité de travail.

L'effort fourni par un travailleur et le degré de complexité d'une tâche sont des déterminants de la quantité de travail incorporé. Des quantités identiques de travail effectuées par un même travailleur conservent toujours la même valeur. Le travail, dont la valeur ne varie jamais, représente donc le prix réel des biens. Quant au prix en argent, il constitue leur valeur nominale seulement<sup>51</sup>.

Smith concède que l'effort et le degré de complexité sont des indicateurs qui sont difficiles à quantifier. C'est pourquoi la réelle mesure de la valeur est le travail commandé. Smith explique, dans le livre I, chapitre V, que la quantité de travail qu'on achète implicitement en faisant l'acquisition d'un bien – ou travail commandé – est la mesure de la valeur :

*(...) he must be rich or poor according to the quantity of that labour which he can command, or which he can afford to purchase. The value of any commodity, therefore, to the person who possesses it, and who means not to use or consume it himself, but to exchange it for other commodities, is equal to the quantity of labour which it enables him to purchase or command. (Richesse, p. 26)*

Puisque le profit du capitaliste correspond à la différence entre le travail commandé, que l'on emploie comme mesure de la valeur d'échange, et le travail incorporé, l'on est riche ou pauvre selon la quantité de travail que l'on peut échanger contre les divers biens et services dont on est propriétaire. Par exemple, le propriétaire d'une fabrique d'épingles a un revenu modeste, puisqu'il vend des biens qui sont le produit d'une quantité minime de travail : les épingles sont fabriquées par quelques personnes, en quelques heures, occupées à des tâches plutôt simples. En revanche, le propriétaire d'une usine de produits de luxe, qui ont été fabriqués pendant de longues heures par une main-d'œuvre nombreuse, occupée à des tâches complexes de broderie, de gravure, etc., aura un revenu plus important.

---

<sup>51</sup> À l'époque de Smith, les marchandises étaient le plus souvent échangées contre de la monnaie, sous forme d'or et d'argent. Or, la valeur de ces métaux précieux fluctue. La quantité de biens et, par conséquent, de travail que la monnaie permet d'acquérir varie donc en fonction des ressources des mines d'or et d'argent.

On a reproché à Smith d'avoir introduit dans la *Richesse* la théorie de la valeur fondée sur le travail commandé, une théorie de la valeur distincte de celle du travail incorporé, sans toutefois reconnaître ni expliquer cette distinction, bien qu'il ne soit pas clair que ces deux conceptions de la valeur soient compatibles. Nous verrons que Ricardo a critiqué cette faille de manière virulente.

### *Critiques de la théorie de la valeur*

De nombreuses critiques ont été formulées à l'égard de la théorie de la valeur chez Adam Smith. D'abord, si en principe le travail détermine la valeur, il n'en est pas véritablement ainsi sur le marché. Ensuite, la théorie selon laquelle l'effort requis pour produire un bien est compensé par l'économie d'un effort équivalent ne peut s'appliquer que dans une économie primitive, où la terre et le capital n'entrent pas dans la fabrication d'un bien. À un stade plus avancé, le prix d'un bien doit inclure les profits des capitalistes et la rente du propriétaire foncier.

En réponse à cette critique, Fitzgibbons (1995, p. 179), reprenant des arguments formulés auparavant par d'autres auteurs tels que Ricardo et Marx, avance tout simplement que la théorie de la valeur de Smith n'exclut pas les coûts en capitaux et la rente de la terre, puisqu'il est clair dans la *Richesse* que ces éléments peuvent également être mesurés en quantité de travail :

*The real value of all the different component parts of price, it must be observed, is measured by the quantity of labour which they can, each of them, purchase or command. Labour measures the value not only of that part of price which resolves itself into labour, but of that which resolves itself into rent, and of that which resolves itself into profit.*  
(*Richesse*, p. 44)

Nous avons vu qu'une autre critique récurrente voudrait que Smith se soit trompé en tentant de définir le prix d'un objet en fonction tant de la quantité de travail qui entre dans sa fabrication que de la quantité de travail que la vente de cet objet permet d'obtenir, ces

éléments ne devant en aucun cas être équivalents. Le plus influent des critiques de la théorie de la valeur smithienne est peut-être David Ricardo. Celui-ci commence son *Principles of Political Economy and Taxation* (1817) avec une analyse de la théorie de la valeur chez Smith, dans laquelle il fait valoir que Smith n'établit pas une distinction adéquate entre travail commandé et travail incorporé. Ricardo reconnaît que la source originelle de la valeur d'échange est le travail. Toutefois, il estime que Smith confond le travail qui sert à la fabrication d'un bien, et l'équivalent en travail que ce bien permet à son propriétaire d'obtenir sur le marché. Ce serait une erreur de croire que, parce qu'un travailleur est devenu deux fois plus efficace dans la production d'un bien, il peut obtenir en échange l'équivalent du double de ce travail.

*If this indeed were true, if the reward of the labourer were always in proportion to what he produced, the quantity of labour bestowed on a commodity, and the quantity of labour which that commodity would purchase, would be equal, and either might accurately measure the variations of other things: but they are not equal; the first is under many circumstances an invariable standard, indicating correctly the variations of other things; the latter is subject to as many fluctuations as the commodities compared with it. (Ricardo, 1817, p. 7)*

Nous trouvons chez Fleischacker (2004), comme chez d'autres auteurs avant lui, une réponse à cette critique. Celui-ci affirme qu'il n'y a aucune confusion dans les écrits de Smith : la valeur d'échange – ou le prix réel – repose très clairement sur l'équivalent en travail qu'on peut obtenir grâce à une marchandise (*the labor that the sale of the object can command*). La difficulté insurmontable provient selon lui de l'idée que le travail conserve la même valeur à travers toutes les époques et les sociétés. Pour cette raison, les économistes ont souvent rejeté la théorie smithienne de la valeur en lui reprochant son caractère inutile. Or, affirme-t-il, il est évident depuis Platon que, pour mesurer la valeur de deux objets qui varient conjointement, il est nécessaire de recourir à une tierce mesure. Par conséquent, le travail ne peut constituer la mesure de la valeur d'échange de toutes les marchandises que s'il ne comporte pas lui-même une valeur d'échange. La théorie de la valeur de Smith ne traiterait donc pas du travail que les gens offrent sur le marché – qui se vend à des prix variables –, dans une société où la division du travail et un système d'échange ont été instaurés : « His

point is that labor would be the real price of things in a world without exchange, that it was the price of things before things were exchanged » (Fleischacker, 2004, p. 130).

Fleischacker estime que l'analyse de la valeur chez Smith relève d'une expérience de la pensée; il ne s'agirait pas d'un outil pour mesurer la valeur d'échange des commodités. D'autre part, Fleischacker affirme que la valeur travail sert le motif empirique de Smith, qui veut comparer des faits économiques sur de grandes périodes de l'histoire. On retrouve également cette idée chez Evensky (2005). Celui-ci est d'avis que, malgré deux siècles d'analyse, la théorie smithienne de la valeur demeure obscure. Evensky remarque que, bien que Smith ait reconnu que sa théorie manquait de clarté (« what may, perhaps, after the fullest explication which I am capable of giving of it, appear still in some degree obscure » [*Richesse*, p. 25]), il n'y apporta pas de changement considérable lors de ses corrections aux éditions subséquentes de la *Richesse*. La raison en est simple : les fondements nécessaires à la suite de son argumentaire étaient posés. Une fois qu'il eut établi sa métrologie intertemporelle de la valeur, il put procéder à son analyse de l'évolution du progrès matériel dans l'humanité.

Similairement, nous dirons qu'aux fins de notre analyse il suffit que Smith ait établi l'idée selon laquelle le travailleur est à l'origine de la valeur. Dès lors, le travailleur acquiert un statut inestimable au sein du système d'économie politique. En somme, il est suffisant d'énoncer qu'en principe la théorie de la valeur travail explique les prix. Ajoutons que le développement de cette théorie permet également à Smith de formuler une critique acerbe envers la théorie mercantiliste, selon laquelle la valeur repose sur l'argent.

#### *Dimension éthique de la théorie de la valeur*

Il serait probablement mal avisé d'analyser la théorie de la valeur chez Smith en nous fondant uniquement sur ses aspects matériels, ceux-ci ayant fait l'objet de nombreuses remises en question. C'est plutôt la dimension éthique qui conféra à cette théorie son caractère novateur dans le champ de l'économie politique.

Fleischacker (2004, p. 124) pose d'emblée la question : Pourquoi Smith a-t-il fondé la valeur d'échange sur le travail? Il est évident, selon lui, que Smith s'est prêté à une expérience de la pensée qui visait à démontrer qu'un accroissement des échanges diminuait le prix des biens et que, en aucun cas, il n'a voulu démontrer le caractère intrinsèquement bon du travail. En fait, Fleischacker conteste les interprètes qui avancent qu'une théorie de la valeur travail tire ses racines dans une croyance normative selon laquelle les gens doivent travailler pour gagner leur vie.

À notre avis, il n'est pas nécessaire de s'appuyer sur des énoncés normatifs concernant le caractère intrinsèquement bon du travail pour conclure que la théorie de la valeur de Smith comporte une dimension morale. La question du caractère bon ou mauvais du travail est accessoire, puisque le travailleur évolue dans un système où il se voit contraint de fournir un effort pour subvenir à ses besoins. Aussi, il s'agit d'un système qui ne garantit pas une rétribution proportionnelle à l'effort. De plus, la majeure partie des travailleurs, tant à notre époque qu'à celle de Smith, ne puisent pas leur motivation dans une éventuelle participation aux bénéfices engendrés par leur travail.

La dimension morale de la théorie de la valeur chez Smith ne reposerait donc pas sur l'idée qu'il est moralement louable de travailler, mais bien sur la reconnaissance que le travailleur de la *Richesse*, par opposition au capitaliste ou au propriétaire terrien, est le principal initiateur de la valeur, et par extension de la richesse des nations, et que celui-ci est un individu doté d'un sens moral. Aux fins de ce mémoire, nous disons d'un être humain qu'il est pourvu d'un sens moral lorsque son comportement n'est pas uniquement motivé par une poursuite égoïste de son intérêt personnel. Nous suivons en cela la définition d'Alberoni et Veca, selon qui le comportement moral :

*arises from 'an independent moral stimulus': an impulse independent, that is, from rationality, and that makes one choose altruism instead of egoism, independently moreover of whether such moral behaviour will (or might), in the long run at least, turn to one's own advantage – as utilitarianism would, on the contrary maintain. (Lunati, 1997, p. 12).*



Suivant notre définition de la moralité, qui caractérise un comportement n'étant pas uniquement motivé par une poursuite égoïste de l'intérêt personnel, le travailleur serait doté d'un sens moral puisqu'il est vraisemblablement animé par le désir, naturel et adéquat, d'améliorer sa condition et celle de ses proches. Il agit donc conformément à la prudence, laquelle prélude à la vertu. Or, stipuler qu'un travailleur est doté d'un sens moral implique que l'on tienne compte de son caractère humain lorsqu'on élabore des théories d'économie politique le concernant.

Nous avons identifié, dans la littérature, plusieurs autres analyses de cette dimension éthique de la théorie de la valeur. Les plus intéressantes proviennent du philosophe Raphael (1991) et de Fitzgibbons (1995). À l'instar de plusieurs autres théoriciens modernes de l'économie, Raphael estime que la théorie de la valeur de Smith n'apporte pas un éclairage sur les prix, mais bien sur le bien-être des individus engagés dans un échange, soit l'équilibre des utilités (p. xxv). Autrement dit, le travailleur qui, en fournissant un effort, contribue à la production d'une marchandise, s'attend à obtenir une rétribution que l'on mesure également en fonction de l'effort. Il s'agit de l'effort que ce travailleur n'aura pas à fournir pour fabriquer les biens nécessaires à sa subsistance. Ainsi, la théorie de la valeur chez Smith comporterait une dimension éthique, puisqu'elle introduit l'idée selon laquelle un échange est juste si l'effort requis pour produire un bien est compensé par l'économie d'un effort équivalent. D'ailleurs, Raphael confirme que cette théorie de la valeur, comme plusieurs idées exposées dans la *Richesse*, démontre qu'Adam Smith l'économiste est demeuré Adam Smith le philosophe, même après avoir rédigé cet important ouvrage d'économie politique (p. xxv).

Fitzgibbons estime quant à lui que la théorie de la valeur chez Smith comporte un aspect résolument moral, étant donné que celui-ci a introduit l'idée selon laquelle il existe un ensemble de prix naturels qui sont dérivés du coût réel de produire les biens (p. 176). Ces prix naturels n'existent pas dans la réalité, et ils diffèrent donc des prix observés sur le marché. Ils ne représentent pas uniquement les prix d'équilibre à long terme, mais bien les prix *justes*. Ces prix naturels – ou, dans le vocabulaire de Fitzgibbons, prix réels – ont une justification morale, puisqu'ils reposent sur le coût psychique du travail : « The real price of

every thing, what every thing costs to the man who wants to acquire it, is the toil and trouble of acquiring it » (*Richesse*, p. 26).

Fitzgibbons indique que, pour arriver à cette théorie de la valeur, Smith a dû rejeter la notion de la valeur d'usage – ou de l'utilité – comme déterminant des prix. Cette théorie de la valeur d'usage repose selon Fitzgibbons sur une analyse amoral des prix (p. 177). Si nous acceptons l'interprétation de Fitzgibbons, il en ressort que Smith, dans sa théorie de la valeur, a énoncé une préoccupation qui est aussi valide aujourd'hui qu'en 1776. En effet, il serait souhaitable que les prix du marché tendent vers ces prix naturels, puisque ceux-ci reflètent adéquatement l'effort nécessaire à la production d'un bien. Il s'agit d'une condition nécessaire, bien que non suffisante, pour que chaque travailleur obtienne une juste rétribution pour ses efforts<sup>52</sup>.

#### *Théories d'économie politique mises en avant par Smith.*

Fitzgibbons (1995) résume succinctement le système élaboré par Smith : « Free trade with good laws and supplemented by moral motives » (p. 152). Il précise que Smith, parce qu'il estimait que son système engendrerait – naturellement, sans concertation – une amélioration globale des conditions de vie des individus, ne voulait pas s'attarder aux cas exceptionnels de misère : «Because he saw his system as a general improvement that was broadly egalitarian in effect, Smith gave priority to the preservation of the system, and not to the remedy of what he regarded as the exceptions » (p. 168). Dans un passage remarquable de la *Théorie* (p. 120), Smith souligne même qu'il y a des individus dont les conditions de vie sont si misérables que seules la religion et la perspective de l'après-vie peuvent constituer pour eux une consolation.

---

<sup>52</sup> On établira le parallèle avec le commerce équitable de nos jours, qui vise à ce que les consommateurs paient ce prix naturel, ou juste, plutôt que le prix de marché. « L'objectif du *commerce équitable*, c'est aussi que le prix payé aux producteurs assure à ces derniers une rémunération qui soit proportionnée aux compétences mises en œuvre, au travail effectué et aux matières utilisées, c'est-à-dire une part adéquate du bénéfice total ». (*Encyclopédie de l'Agora*)

*Our happiness in this life is thus, upon many occasions, dependent upon the humble hope and expectation of a life to come: a hope and expectation deeply rooted in human nature; which can alone support its lofty ideas of its own dignity; can alone illumine the dreary prospect of its continually approaching mortality, and maintain its cheerfulness under all the heaviest calamities to which, from the disorders of this life, it may sometimes be exposed. That there is a world to come, where exact justice will be done to every man (...) is a doctrine, in every respect so venerable, so comfortable to the weakness, so flattering to the grandeur of human nature, that the virtuous man who has the misfortune to doubt of it, cannot possibly avoid wishing most earnestly and anxiously to believe it. (Théorie, p. 120)*

De même, Adam Smith, dans la *Richesse*, ne pose pas un jugement sur ce que *devrait* être l'avenir de la classe ouvrière. S'il est vrai que celle-ci peut aspirer à de meilleures conditions salariales et à une éducation de base, on ne retrouve pas dans cet ouvrage de plaidoyer en faveur d'une redistribution équitable des ressources en fonction de l'effort de production fourni par chacun, à la manière de celui fait par John Stuart Mill. En effet, Smith ne prônait pas l'équité pour tous. Au contraire, il semblait accepter que le système soit fondamentalement inéquitable. On retrouve d'ailleurs dans cette idée l'influence des stoïciens, selon qui chaque événement – heureux ou malheureux – constitue un élément essentiel du plan de l'univers.

Nonobstant ce quasi-fatalisme, qui découle de l'idée qu'on ne peut améliorer les conditions de tous les individus, Smith fait dans la *Richesse* l'apologie d'une économie au service des humains. Cette affirmation est en partie corroborée par Fleischacker (2004), lorsqu'il écrit au sujet de cet ouvrage : « Smith's conception of social science does not preclude the introduction of a moral point of view into one's descriptions » (p. 49). Celui-ci va même jusqu'à affirmer que Smith, lorsqu'il écrit que par équité ceux qui nourrissent, vêtissent et logent la population devraient bénéficier d'une juste part du produit de leur labeur (« It is but equity, besides, that they who feed, cloath and lodge the whole body of the people, should have such a share of the produce of their own labour as to be themselves tolerably well fed, cloathed and lodged » [*Richesse*, p. 70]), présuppose que les agents qui font obstacle à cette redistribution sont en fait capables de faire preuve d'humanité, de générosité et d'un sens de la justice (Fleischacker, 2004, p. 49). S'il en est ainsi des agents que Smith critique, il ne pourrait en être autrement des travailleurs.

En effet, c'est en tenant compte de leur humanité que Smith aborde le sujet des travailleurs. De manière générale, ceux-ci doivent s'émanciper de la misère et de l'ignorance, autrement la société ne peut être heureuse et florissante.

*No society can surely be flourishing and happy, of which the far greater part of the members are poor and miserable. It is but equity, besides, that they who feed, cloath and lodge the whole body of the people, should have such a share of the produce of their own labour as to be themselves tolerably well fed, cloathed and lodged. (Richesse, p.70)*

Par conséquent, les travailleurs doivent bénéficier de l'éducation nécessaire pour être aptes à poser un jugement critique sur leur société. Smith estimait que, moyennant une somme raisonnable, le gouvernement pouvait permettre aux individus d'acquérir une éducation de base avant de consacrer leur vie à des emplois répétitifs. Cela était tout à l'avantage de l'État, puisque les gens éduqués ont toujours un comportement plus approprié et sont plus disciplinés. En outre, il déplorait par-dessus tout l'aliénation de l'homme par la division du travail. Bien qu'il valorisait celle-ci, il reconnaissait qu'elle pouvait devenir abrutissante. Aussi dénonçait-il que les enfants, aussitôt qu'ils étaient aptes à travailler, dussent occuper un emploi afin d'assurer leur subsistance.

Par ailleurs, les travailleurs doivent vivre dans des conditions matérielles acceptables selon Smith. C'est pourquoi dans le livre premier de la *Richesse* Smith manifeste son désaccord par rapport au fait que les patrons soient en mesure de pratiquer la collusion et de fixer des salaires plafonds pour les travailleurs. À cette époque, la loi ne prohibait pas cette pratique alors qu'elle interdisait aux travailleurs de s'organiser pour réclamer de meilleures conditions. Ceux-ci, étant souvent dans une situation précaire et ne possédant pas les réserves nécessaires pour vivre plus d'une semaine, n'étaient donc pas en position de s'opposer à ce que leur imposaient les propriétaires terriens, les marchands ou les patrons de manufactures. À l'inverse, Smith applaudit la baisse du prix des marchandises, lesquelles deviennent accessibles à un plus grand nombre de travailleurs grâce à la division du travail. Celle-ci, puisqu'elle engendre une compétition accrue entre les firmes, a le potentiel de créer une opulence universelle s'étendant aux couches les plus pauvres de la population.

Il est vrai que Smith adopte à quelques reprises un discours qui reflète une analyse fonctionnelle du rôle du travailleur dans le système d'économie politique en ce qu'elle est axée sur son rôle comme composante du système de production. Dans la *Richesse*, il semble être préoccupé par la relève des travailleurs et estime que les salaires de ces derniers doivent être suffisamment élevés pour leur permettre d'élever des enfants qui à leur tour occuperont des emplois. Il y a selon Smith un mécanisme à l'œuvre : plus une société a besoin de travailleurs (c'est-à-dire, plus la demande de travail est élevée), plus les salaires sont élevés. Plus les salaires sont élevés, plus les travailleurs sont en mesure de faire des enfants et ainsi de répondre à la demande en travail.

*It is in this manner that the demand for men, like that for any other commodity, necessarily regulates the production of men; quickens it when it goes on too slowly, and stops it when it advances too fast. It is this demand which regulates and determines the state of propagation in all the different countries of the world. (Richesse, p. 71)*

Cette citation, bien que déconcertante, reflète la complexité de la pensée de Smith concernant le rôle des travailleurs. Ceux-ci doivent jouir d'une éducation de base et d'un salaire décent (1) pour promouvoir le bonheur de la société, (2) par souci d'équité à l'égard de ceux qui nous permettent de répondre à notre besoin de nous vêtir, de nous loger et de nous nourrir, (3) parce que cela forme des citoyens plus civilisés et, finalement, (4) parce que cela permet de répondre à la demande future en travailleurs. En somme, une analyse unidimensionnelle des écrits de Smith ne saurait nous éclairer sur la vraie nature de sa philosophie morale.

Dans un même ordre d'idées, l'importance de l'éducation pour prévenir l'aliénation des travailleurs pose une question cruciale : Smith, lorsqu'il a fait l'apologie de l'éducation, était-il préoccupé par le bien-être de ceux-ci ou était-il principalement motivé par l'idée que des individus éduqués, et donc mieux disciplinés, facilitent le fonctionnement de l'État? La question du caractère utilitariste des politiques mises en avant par Smith revient inéluctablement. On oscille entre une analyse du travailleur comme agent économique, dont l'unique fin est de contribuer à l'aisance de l'État, et une analyse du travailleur comme individu à part entière, dont l'autonomie et le jugement critique sont valorisés. Cette question s'inscrit directement dans la pensée du Siècle des Lumières en Écosse, au moment où

s'effectua une transition entre une vision austère de l'homme, dont l'autonomie était limitée, puisque Dieu était présent dans tout, y compris dans la volonté humaine, et une perception du caractère unique de l'homme, qui émergea plus tardivement, et prit son envol avec les écrits de John Stuart Mill, notamment les *Principles of Political Economy* (1848).

Il ne fait toutefois pas de doute qu'en d'autres occasions, les théories de Smith concernant les travailleurs, et particulièrement celles mises en avant dans le livre V de la *Richesse*, qui porte sur les fonctions de l'État, reflètent une préoccupation à l'égard du bien-être du travailleur qui va bien au-delà d'une analyse fonctionnelle de son rôle dans le système d'économie politique.

#### *Rôle du gouvernement*

*Such regulations [la réglementation des opérations de papier-monnaie] may, no doubt, be considered as in some respects a violation of natural liberty. But those exertions of the natural liberty of a few individuals, which might endanger the security of the whole society, are, and ought to be, restrained by the laws of all governments; of the most free, as well as of the most despotical. (Richesse, p. 289)*

Il est clairement stipulé dans la *Richesse* que le gouvernement doit favoriser le système de liberté naturelle, mais jamais lorsque cela peut nuire au bien-être des citoyens. En fait, le gouvernement doit intervenir afin d'interdire aux individus – ou entités – de nuire à l'intérêt général de la société par la poursuite de leur intérêt propre. Parmi ceux-ci, on retrouve le monopoleur qui, en maintenant son offre de biens et services sous le niveau de la demande, vend ses biens et services à un prix supérieur au prix naturel. Smith critique sévèrement les monopoles, autant qu'il déplore toutes les lois qui restreignent la compétition à un nombre limité de producteurs.

Le livre V, qui est le plus long de la *Richesse*, porte sur les fonctions de l'État et ses sources de revenus. Selon Smith, l'État a trois responsabilités fondamentales : (1) protéger la société de la violence et de l'invasion par d'autres sociétés indépendantes, (2) établir un système de justice dans le but de protéger les citoyens contre l'injustice et l'oppression et (3) ériger et maintenir des institutions ainsi qu'instiguer des travaux publics qui, bien que très

avantageux pour la société, ne sont pas susceptibles d'être pris en charge par des intérêts privés (principalement les infrastructures pour faciliter le commerce, et les écoles). Selon Viner (1927), Smith se fit l'apologue d'un laisser faire fortement modéré par l'intervention gouvernementale :

*He nowhere gathered together in orderly fashion the exceptions which he would have made to his general restriction of government activity to protection, justice, and the maintenance of a few types of public works and public institutions. (...) If he had been brought face to face with a complete list of the modifications to the principle of laissez faire to which he at one place or another had granted his approval, I have no doubt that he would have been astounded at his own moderation. (p. 218–219)*

Kennedy (2005, p. 141) est d'avis que Smith n'a jamais souscrit à l'idée que le gouvernement doit « laisser faire ». Selon lui, il est significatif que Smith n'ait jamais employé cette expression. Il rappelle que, bien que l'origine de cette expression soit nébuleuse, on l'attribue parfois aux physiocrates<sup>53</sup>. John Maynard Keynes, dans « The End of Laissez-Faire » (1926), explique quant à lui qu'on l'attribue généralement au marchand Legendre. Celui-ci, vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, aurait répondu à Jean-Baptiste Colbert, contrôleur général sous Louis XIV, que le mieux pour favoriser le commerce était de « nous laisser faire ». Toutefois, selon Keynes, le premier auteur à employer la phrase en l'associant à la doctrine du libre marché est le Marquis d'Argenson, vers 1751 : « Laissez faire, telle devrait être la devise de toute puissance publique, depuis que le monde est civilisé.' 'Détestable principe que celui de ne vouloir grandeur que par l'abaissement de nos voisins! Il n'y a que la méchanceté et la malignité du cœur de satisfaites dans ce principe, et l'intérêt y est opposé. Laissez faire, morbleu! Laissez faire!! ».

Keynes note que très peu d'éléments dans les écrits des physiocrates François Quesnay (1694–1774) ou Vincent de Gournay (1712–1759) tendent à démontrer que ceux-ci ont employé l'expression. On ne la retrouve pas non plus dans les écrits de Ricardo, Malthus ou

---

<sup>53</sup> Lagueux (2004) remarque que le *laissez faire* est un système qui requiert la mise en application de plusieurs conditions, ce qui constitue en soi une ironie : « Dès lors, ce n'est plus forcément à *laissez faire* que peuvent s'estimer conviés ceux qui concluent ainsi que le marché constitue un excellent modèle d'organisation sociale (...), c'est plutôt à *faire en sorte* que ces conditions soient satisfaites le plus possible dans le monde réel tout comme elles le sont par hypothèse dans les modèles théoriques où sont dérivés des résultats si éclatants ».

Smith. Au sujet de ce dernier, il écrit qu'il ne souscrivait pas à une vision dogmatique du laisser faire :

*Adam Smith, of course, was a Free Trader and an opponent of many eighteenth-century restrictions on trade. But his attitude towards the Navigation Acts and the usury laws shows that he was not dogmatic. Even his famous passage about 'the invisible hand' reflects the philosophy which we associate with Paley rather than the economic dogma of laissez-faire. As Sidgwick and Cliff Leslie have pointed out, Adam Smith's advocacy of the 'obvious and simple system of natural liberty' is derived from his theistic and optimistic view of the order of the world as set forth in his Theory of Moral Sentiments, rather than any proposition of political economy proper. (Sidgwick, Principles of Political Economy, p. 20). (Keynes, p. XX)*

Smith n'a pas employé l'expression « laisser faire », mais on perçoit dans certains passages l'influence du précepte qui dicte de suivre le cours de la nature : « Projectors disturb nature in the course of her operations in human affairs; and it requires no more than to let her alone, and give her fair play in the pursuit of her ends » (*Essais*, par. 757). Kennedy (2005, p. 141) ne manque pas de spécifier que ce passage préconise de laisser libre cours à la nature, et non à la poursuite de l'intérêt personnel chez les humains.

#### *Phénomènes économiques que sous-tend le concept d'harmonie naturelle : la main invisible*

Le fait qu'il existe un ensemble de prix naturels qui sont dérivés du coût réel de produire les biens démontre qu'il y a, dans la *Richesse*, une volonté de mettre en lumière les différentes manifestations de l'ordre naturel qui sous-tend l'économie. En effet, le salaire, les profits et les rentes, qui constituent les trois sources principales de revenu, ont tous en un lieu et à un moment donné un taux naturel. Lorsque le prix d'un bien correspond exactement à ce qui suffit au producteur pour payer le profit (le montant qui suffit pour assurer la subsistance du producteur), le coût d'exploitation de la terre et le salaire des travailleurs, on dira que ce bien est vendu à son prix naturel.

Ce même ordre naturel se manifeste lorsque les détenteurs de capitaux investissent en ne voulant pourvoir qu'à leur propre intérêt. Ce capital est alors distribué plus efficacement que



s'ils avaient de manière intentionnelle tenté de promouvoir les intérêts généraux de la société. Le phénomène à l'œuvre, que Smith nomme « main invisible », est probablement le plus célèbre de son héritage littéraire. Pourtant, il n'apparaît qu'une fois dans chacune des œuvres que sont la *Richesse*, la *Théorie* et l'*Histoire de l'astronomie*<sup>54</sup>. Si on y a accordé une place si importante dans l'analyse de la littérature smithienne, c'est peut-être parce qu'il s'agit de l'expression la plus claire et imagée de cet ordre naturel d'inspiration stoïcienne qui sous-tend les phénomènes traités dans son analyse de l'économie politique.

À ce sujet, Fleischacker (2004, p. 44) pose une question cruciale : Quel serait le principe directeur de cette main invisible qui guide les actions des individus poursuivant leur intérêt personnel, de manière à ce que la société en général en bénéficie ? Y a-t-il une preuve mathématique de cela, ou Smith s'appuie-t-il sur la Providence ? En fait, ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne serait valide. Pour trouver des éléments de réponse, nous nous tournons vers l'économiste et philosophe autrichien Friedrich Hayek qui, s'inspirant des philosophes des Lumières comme Mandeville et Smith, a formulé, dans *The Sensory Order : an inquiry into the foundations of theoretical psychology* (1952) et *The Theory of Complex Phenomena* (1964), une théorie décrivant un ordre harmonieux apparaissant comme le résultat des interactions entre des agents qui font des gestes dans un certain but et, ce faisant, participent à des phénomènes qui dépassent les limites de leurs connaissances. Cet « ordre spontané est le résultat de l'action humaine, sans être pour autant le fruit d'un dessein conscient, sans avoir été voulu et construit rationnellement » (Dostaler, 1999, p. 12).

L'ordre spontané serait à l'origine de phénomènes évolutifs grandioses, comme le développement d'une langue ou d'une conception de la morale propre à un peuple, au fil des millénaires. Au-delà du langage et de la morale, l'ordre spontané sous-tend toutes les grandes institutions sociales : droit, monnaie, marché, etc. (Dostaler, 1999, p. 12). Hayek (1988) observe que tous les corps sociaux possèdent une capacité similaire : celle d'acquiescer

---

<sup>54</sup> *Richesse*, p. 399; *Théorie*, p. 182; et *Essais*, par. 177 :

*For it may be observed, that in all Polytheistic religions, among savages, as well as in the early ages of Heathen antiquity, it is the irregular events of nature only that are ascribed to the agency and power of their gods. Fire burns, and water refreshes; heavy bodies descend, and lighter substances fly upwards, by the necessity of their own nature; nor was the invisible hand of Jupiter ever apprehended to be employed in those matters. But thunder and lightning, storms and sunshine, those more irregular events, were ascribed to his favour, or his anger*

des modes de vie civilisés par l'apprentissage de certaines traditions. Cette évolution survient lorsque l'humain remplace ses réponses innées par des règles apprises. Ainsi, l'évolution de ces institutions apparaît comme le résultat de la transmission de certaines habitudes, ou traditions.

Sa théorie de l'avènement des institutions sociales et par extension de la civilisation, supplée la théorie de la main invisible de Smith en ce qu'elle laisse entrevoir avec plus de précision comment de telles institutions ont pu voir le jour. Néanmoins, Hayek reconnaît que Smith fut le premier à percevoir que des méthodes pour organiser la coopération économique sont survenues, sans que ce ne soit le fruit de la volonté des êtres humains<sup>55</sup>. Pour Hayek, la main invisible représente un schéma, ou modèle inapparent, qui prend la forme de l'ordre spontané (1988, p. 14).

*Neither all ends pursued, nor all means used, are known or need to be known to anybody, in order for them to be taken account of within a spontaneous order. Such an order forms of itself. That rules become increasingly better adjusted to generate order happened not because men better understood their function, but because those groups prospered who happened to change them in a way that rendered them increasingly adaptive. This evolution was not linear, but resulted from continued trial and error, constant 'experimentation' in areas wherein different orders contended. Of course there was no intention to experiment – yet the changes in rules thrown forth by historical accident, analogous to genetic mutations, had something of the same effect. (Hayek, 1988, p. 20)*

Macfie et Raphael (1976, p. 10) estiment que les interprètes de la pensée de Smith ont accordé une importance démesurée à la main invisible, qui n'est qu'une manifestation parmi d'autres du concept stoïcien d'un système harmonieux. D'autre part, Galbraith, dans son récit de l'histoire de la pensée économique intitulé *Economics in Perspective, A Critical History* (1987), s'explique mal que la métaphore de la main invisible ait acquis une consonance mystique, au sens d'une force spirituelle. Étant un Écossais des Lumières, il est peu probable que Smith aurait eu recours à un phénomène surnaturel pour soutenir son argumentation :

---

<sup>55</sup> Lorsqu'en 1838 Darwin formule sa théorie de l'évolution, il vient de lire Adam Smith. Hayek suppose que ses idées de base concernant l'évolution proviennent de l'économie. En 1838, cela faisait près d'un siècle qu'on menait des recherches sur « the rise of highly complex spontaneous orders through a process of evolution » (Hayek, 1988, p. 24).

« the invisible hand, the most famous metaphor in economics, was just that, a metaphor » (p. 64), soutient-il.

Dans la *Richesse*, la référence à la main invisible apparaît dans le livre IV. Smith fait alors allusion au fait que les investisseurs, en voulant obtenir les meilleurs rendements, investissent leur capital le plus près possible de leur environnement immédiat.

*He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. (p. 399)*

Quant au passage contenu dans la *Théorie*, il fait référence au propriétaire terrien qui, bien qu'il soit vorace, ne peut consommer qu'une quantité limitée de biens. Il est donc contraint – par la main invisible – de redistribuer le produit de ses terres.

*The capacity of his stomach bears no proportion to the immensity of his desires, and will receive no more than that of the meanest peasant (...) They consume little more than the poor; and in spite of their natural selfishness and rapacity, though they mean only their own conveniency (...) they divide with the poor the produce of all their improvements. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessities of life which would have been made had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants; and thus, without intending it, without knowing it, advance the interest of the society. (p. 182)*

Ces passages sur la main invisible illustrent le cas d'individus riches; ce sont ceux dont les intérêts apparaissent le plus souvent comme contraires à l'intérêt général de la société : « people who live by profit (...) have an acute knowledge of their own interests. The richest of them, the merchants and master manufacturers (...) often make pronouncements about the public interest. But their interests are not identical with, and are often opposed to, the interest of the society » (Sen et Rothschild, 2006, p. 328). Ainsi, contrairement à ce qui a été véhiculé, la métaphore de la main invisible ne sert pas à démontrer que tous les individus

doivent poursuivre leur intérêt personnel, afin de contribuer à l'atteinte d'un plus grand bien. Elle démontrerait plutôt que, grâce à l'ordre naturel qui sous-tend les phénomènes économiques, ceux dont les intérêts sont contraires au bien-être de la société sont néanmoins portés à promouvoir l'intérêt général de la société.

En effet, Smith ne formule en aucun cas une loi universelle visant à enjoindre tous les individus à poursuivre leur intérêt personnel, quelle que soit la situation. Fleischacker (2004) souligne que Smith, dans le passage de la *Richesse*, n'écrit pas que la poursuite de l'intérêt personnel est en tout temps un gage de l'amélioration globale de la société : « he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand » (p. 139). D'ailleurs, Smith mentionne dans la *Richesse* plusieurs situations où la poursuite de l'intérêt personnel ne contribue pas au bien-être de la société.

Néanmoins, certains auteurs ont avancé que Smith croyait que, dans la sphère commerciale, les individus sont mus par leur intérêt personnel<sup>56</sup>. C'est cette idée qu'il aurait tenté d'illustrer dans ce célèbre passage :

*It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own self-interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages. (Richesse, p. 13)*

Pour subvenir à ses besoins, l'individu est continuellement dépendant de la coopération et de l'assistance d'innombrables êtres humains, le boucher, le brasseur et le boulanger n'étant pas les moins importants. Pourtant, au cours de sa vie, il ne se liera d'amitié qu'avec quelques individus; ceux-là seuls lui offriront leur collaboration par pure bienveillance. Pour subvenir à la plupart de ses besoins, l'individu dépend donc de ce que les autres consentent à entrer dans une relation de nature commerciale avec lui. Comme ce ne sont pas ses proches, il est naturel que celui-ci tente de leur démontrer que c'est à leur avantage de combler ses besoins.

---

<sup>56</sup> Nous abordons dans le chapitre III la théorie des sphères d'intimité de Nieli (1986). Voir aussi Macfie et Raphael (1982).

Il importe de relever deux remarques importantes à ce sujet : (1) cette interprétation fait l'objet d'un débat, certains auteurs estimant que ce passage célèbre ne constitue pas une preuve que nous agissons uniquement par intérêt personnel, même dans la sphère commerciale (Kennedy, 2005, p. 101–103), (2) nonobstant cette première remarque, il ne fait pas de doute que les relations que nous entretenons avec nos proches, hors de la sphère commerciale, sont mues par autre chose que l'intérêt personnel. Nous examinerons ces deux remarques importantes plus en détail dans le chapitre III.

## CHAPITRE III

### ***DAS ADAM SMITH PROBLEM : DE L'ORIGINE À L'ÉTAT ACTUEL DU DÉBAT***

*The beauty of a systematical arrangement of different observations connected by a few common principles was first seen in the rude essays of those ancient times [Smith fait référence à la Grèce antique] towards a system of natural philosophy. Something of the same kind was afterwards attempted in morals. The maxims of common life were arranged in some methodical order, and connected together by a few common principles, in the same manner as they had attempted to arrange and connect the phenomena of nature. The science which pretends to investigate and explain those connecting principles is what is properly called moral philosophy.*

*Richesse*, [1776] 1904, V.1.153.

### **Introduction**

Nous avons mis en place, dans les chapitres I et II, la plupart des éléments nous permettant de présenter l'état actuel du débat concernant le *Das Adam Smith Problem*. Avant d'analyser cette question plus en profondeur, nous effectuerons un survol historique du *Problème*, au cours duquel nous retracerons les origines du débat et présenterons les auteurs importants y ayant contribué au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Loin de s'être essoufflée, la discussion a repris de la vigueur depuis le bicentenaire de la *Richesse* en 1976. Suivant l'analyse de Montes (2003), la période qui s'est écoulée entre 1976 et 2000 a même vu naître trois phases distinctes de ce débat.

Nous présenterons ensuite une revue de littérature succincte des œuvres étudiées, lesquelles couvrent les années 2002–2008. Cela nous permettra d'identifier l'orientation du débat durant cette période. Nous mettrons alors en avant l'idée selon laquelle une quatrième phase de ce débat aurait débuté. Celle-ci se caractérise par le fait que les auteurs étudiés proposent

une vision renouvelée des théories classiques qui ont marqué le débat depuis deux cents ans. Nous procéderons à la classification de ces œuvres récentes en nous basant sur ce que nous nommons leur « paternité d'idées », c'est-à-dire que nous établirons une relation entre les théories de ces auteurs et celles des interprètes incontournables du *Problème*, parmi lesquels on compte Viner (1927), Macfie et Raphael (1976), Nieli (1986) et Dickey (1986).

Finalement, nous remarquerons chez les auteurs étudiés une volonté nouvelle d'inscrire les œuvres de Smith dans le contexte religieux du Siècle des Lumières. Parce que les fondements des ouvrages de Smith reposent sur sa vision de la nature humaine, laquelle est nécessairement influencée par la théologie, nous avons choisi de consacrer une section de ce mémoire à cette question. Nous dresserons un portrait succinct du débat concernant les influences religieuses de Smith ainsi que le rôle du vocabulaire religieux dans son œuvre. Nous allons clore cette section en présentant des théories sur l'évolution de la pensée religieuse de Smith.

#### *Définition du Das Adam Smith Problem*

Avant d'approfondir l'analyse du *Problème*, nous devons spécifier à quoi exactement nous faisons allusion lorsque nous nous y référons. En effet, cette expression peut porter à confusion, puisque le *Problème* repose sur une apparente contradiction entre la *Théorie*, fondée tantôt sur la sympathie, tantôt sur la vertu, la bienveillance ou l'altruisme, selon les différents points de vue des interprètes, et la *Richesse*, fondée sur l'intérêt personnel, l'amour-propre ou l'égoïsme. Parmi les auteurs – anciens et contemporains – dont nous avons étudié les œuvres, nous avons identifié trois manières principales de définir le *Problème*. Nous retenons deux de ces formulations, et rejetons la suivante.

Chez Clarke (2007), Kennedy (2005) et McLean (2006), le *Problème* soulève une contradiction entre la sympathie et l'égoïsme : « The original 'Adam Smith Problem' was concerned with the apparent contradiction between the sympathy of TMS and the selfishness of WN » (Clarke, 2007, p. 22). Cette formulation nous paraît peu intéressante, car elle met en

relief un faux problème. En effet, Smith n'accorde pas dans la *Richesse* une place importante à l'égoïsme (*selfishness*), mais en accorde plutôt une à l'intérêt personnel (*self-interest*).

Il nous semble plus pertinent de formuler ainsi le *Problème* : l'apparente contradiction entre la philosophie morale mise de l'avant par Smith, basée sur la sympathie, et sa théorie économique, basée sur l'intérêt personnel (on retrouve cette définition chez Mehta [2006], Broadie [2006], Montes [2003] et Otteson [2002], entre autres auteurs). Cette formulation nous paraît plus intéressante, car elle pose un véritable problème. Nous avons vu que Smith a traité de l'intérêt personnel comme d'un motif qui, en certaines circonstances, peut se révéler vertueux. Il semble donc approprié d'évaluer comment ce motif, si Smith le perçoit comme étant potentiellement vertueux, peut entrer en contradiction avec la philosophie morale qu'il préconise.

D'autre part, parmi les figures emblématiques du débat, on retrouve des formulations d'ordre plus général, ne se référant pas au contenu de la *Théorie* et de la *Richesse*. Chez Viner (1927), le *Problème* est défini ainsi : « the failure to understand either [la *Théorie* ou la *Richesse*] which results from the attempt to use the one in the interpretation of the other » (p. 201). De même, Oncken (1897) pose la question suivante : « Are the two principal works of Adam Smith, the *Theory of Moral Sentiments* (1759) on the one hand, and the *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) on the other, two entirely independent works, contradicting each other in their fundamental principles, or are we to regard the latter simply as a continuation of the former (...) ? » (p. 444). Ces formulations, malgré qu'elles ne soient pas précises, peuvent nous aider à circonscrire le cadre d'analyse.

### **Historique du *Das Adam Smith Problem***

La question de l'origine du *Problème* revêt une importance primordiale, puisqu'elle nous permettra d'identifier s'il relève d'une préoccupation véritable à l'égard d'une contradiction possible entre les fondements de la *Théorie* et de la *Richesse*, ou bien d'une volonté de discréditer une portion de l'œuvre de Smith. Nous verrons que Montes (2003) attribue l'origine de la formulation de ce problème à l'école historique allemande. Toutefois, pour



bien comprendre le *Problème*, il est nécessaire de remonter à la Révolution française, qui survient quelques mois avant la mort de Smith.

Contrairement au politicien et philosophe irlandais Edmund Burke (1729–1797), grand admirateur de Smith qui proclama publiquement son opposition à la Révolution française, l'opinion de Smith à l'égard de cette Révolution n'apparaît pas évidente à la lecture de ses œuvres. Ce qui paraît clair, toutefois, c'est qu'au moment où la guerre éclata entre la France et l'Angleterre (1792), il devint important pour les amis de Smith de dissocier les idées de ce dernier des idées révolutionnaires françaises. C'est ainsi, selon McLean (2006, p. 83) que naquit le mythe de Smith, l'antirévolutionnaire. Il n'est pas du tout évident que Smith ait été un révolutionnaire, et la portée de cette analyse va bien au-delà du sujet de ce mémoire. Toutefois, nous verrons que la tentative de présenter les idées de Smith sous un angle plus libéral, particulièrement les idées présentées dans la *Richesse*, a pu contribuer à l'hostilité de certains Allemands envers celles-ci.

En France, le fait qu'on effectuera des parallèles entre les écrits de Jean-Baptiste Say (1767–1832) et les idées de Smith contribuera également à associer ce dernier à un libéralisme exacerbé, car Say est un fervent promoteur de la non-intervention de l'État et du libre échange :

*(...) il ne croit pas seulement, comme Smith, à l'harmonie des intérêts (la fameuse « main invisible »), il croit aussi que le laisser-faire est toujours et partout la meilleure solution, ce que ni Smith ni Malthus ne pensaient. De ce point de vue, Say peut être considéré comme le père de l'ultralibéralisme représenté aujourd'hui par les nouveaux économistes classiques (Thomas Sargent, Robert Barro et Robert Lucas) aussi bien que par les disciples de Hayek (Pascal Salin ou Philippe Simonnot en France)<sup>57</sup>.*

Say, un républicain convaincu qui a pris part à la Révolution, entreprend de vulgariser les idées contenues dans la *Richesse* à l'intention de la société française. De 1794 à 1799, il est rédacteur en chef du périodique *La Décade philosophique, littéraire et politique*, dans lequel il adapte certaines idées d'Adam Smith. Il poussera la réflexion plus loin dans *Olbie ou Essai*

---

<sup>57</sup> « Jean-Baptiste Say (1767-1832) ». *Alternatives économiques : Les grands économistes et sociologues*, no 021 (novembre 2005). (Auteur inconnu)

*sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation* (1800) et son plus célèbre *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent, et se composent les richesses* (1803).

Encore aujourd'hui, Say est caricaturé comme un Adam Smith français. Pourtant, Say s'est dissocié dans le *Traité* de certaines des idées de son précurseur, notamment de son analyse de la richesse, et de sa théorie de la valeur et de la répartition. Adoptant un ton plutôt critique, Say écrit, dans le discours préliminaire du *Traité* :

*L'ouvrage de Smith n'est qu'un assemblage confus des principes les plus sains de l'économie politique, appuyés d'exemples lumineux et des notions les plus curieuses de la statistique, mêlées de réflexions instructives; mais ce n'est un traité complet ni de l'une ni de l'autre : son livre est un vaste chaos d'idées justes, pêle-mêle avec des connaissances positives.* (Say, 1861, p. 6)

#### *L'école historique allemande et le Das Adam Smith Problem*

Au courant du XIX<sup>e</sup> siècle, les peuples qui vont former l'Allemagne unie en 1871 tentent de définir leur identité. Des penseurs se démarquent en prenant position contre les politiques commerciales libérales de la Grande-Bretagne, qui dominent à cette époque le commerce mondial. Au nombre de ces détracteurs, on retrouve les membres de la première heure de l'école historique allemande, parmi eux Wilhelm Roscher (1817–1894), Bruno Hildebrand (1812–1878) et Karl Knies (1821–1898).

L'école historique allemande, dont des membres influents sont d'allégeance politique progressiste, envisage l'économie comme une science ouverte, qui a pour objet les interactions entre les enjeux éthiques, politiques et historiques qui permettent de comprendre les phénomènes sociaux. Ainsi, l'économiste allemand Friedrich List (1789–1846) défend l'idée selon laquelle tout système économique doit tenir compte des circonstances particulières du pays où il est mis en place. Celui-ci prône une approche réaliste pour résoudre les problèmes de l'économie, qui consiste à reconnaître les spécificités des économies nationales, dans le temps et l'espace. Il accuse Smith de *Kosmopolitismus*, c'est-

à-dire d'avoir prôné une théorie économique avantageuse pour la Grande-Bretagne, mais qui ne tenait pas compte des économies en voie de développement. L'école historique allemande se dissocie ainsi des idées de Smith, comme elle se dissociera plus tard de celles de Ricardo et de Mill<sup>58</sup>.

Vers la fin du XIXe siècle, les membres de l'école historique allemande, et tout particulièrement Gustav Schmoller (1838–1917), se retrouveront à nouveau au centre d'un débat, celui-là les opposant à l'école autrichienne. La *Methodenstreit*, ou querelle des méthodes, débute en 1871, avec la publication des *Principes d'économie* de l'Autrichien Carl Menger (1840–1921), et s'exacerbe en 1883 lorsqu'il fait paraître un essai sur la méthodologie des sciences sociales, et plus particulièrement l'épistémologie et la méthodologie économique. En résumé, il fait valoir dans cet essai que le rejet de l'historicisme et de l'empirisme sont des conditions essentielles pour réformer la science économique, qui doit employer la méthode d'investigation des sciences naturelles<sup>59</sup>.

Certains interprètes ont réduit cette querelle à un débat opposant, d'une part, l'approche méthodologique de l'école historique allemande et, d'autre part, les écoles classique et autrichienne. Par exemple, Montes écrit :

*The methodological stance of the German Historical School is in opposition to that of a universalized scheme of deductive natural laws, as reflected by the then predominant classical view of political economy. This later became the source of the famous Methodenstreit in which Menger (Untersuchungen u'ber die Methoden der Sozialwissenschaften und der PolitischenO' konomie insbesondere, Investigations into the Method of the Social Sciences with special reference to Economics, 1883) did not simply reject historical economics, but argued that it could neither replace nor improve our knowledge in theoretical economics. (Montes, 2008, p. 63–64)*

Il s'agit d'une schématisation inexacte qui associe l'approche méthodologique de Smith à celle, néoclassique, de l'école autrichienne. Il sera encore plus difficile de cerner le cadre du débat lorsqu'au XXe siècle Hayek, rattaché au courant autrichien, concevra le marché comme un processus plutôt qu'un modèle abstrait, comme chez Walras, instigateur de la

---

<sup>58</sup> Voir Montes (2003) sur l'école historique allemande.

<sup>59</sup> Voir à ce sujet Nadeau (1999).

révolution marginaliste. Hayek renoncera au concept d'équilibre du marché, s'appuyant notamment sur le fait que le prix est un mécanisme de transmission de l'information, un signal qu'il n'est pas possible de prévoir. Il n'existe donc pas un prix d'équilibre qui serait la solution d'un système d'équations simultanées (Dostaler, 1999, p. 13).

Cette piste de réflexion étant ouverte, il est nécessaire, pour poursuivre l'histoire du *Problème*, de revenir aux premiers penseurs de l'école historique allemande, plus spécifiquement à l'économiste Bruno Hildebrand. En 1848, celui-ci relança les attaques : il accusa les disciples de Smith d'organiser un monopole des manufactures en Angleterre. De plus, Hildebrand critiqua le matérialisme de l'école smithienne, à laquelle il reprochait d'accorder une importance démesurée à la nature atomistique de l'être humain. Aussi, il déplorait que le système économique de Smith soit basé sur l'intérêt personnel et l'égoïsme.

Bien qu'il soit difficile d'établir l'origine exacte du *Problème*, plusieurs auteurs l'attribuent à Hildebrand (Voir Oncken [1897], McLean [2006] et Macfie et Raphael [1976]). D'autres indiquent que la *French connection theory*, mise au point par Karl Knies en 1853, serait l'ancêtre du *Problème* (Nieli, 1986 et Montes, 2003). Cette théorie stipule que le séjour de Smith en France, et spécifiquement ses rencontres avec les physiocrates, a provoqué des changements d'opinion importants, qui se reflètent dans ses livres.

Nieli (1986, p. 613) souligne qu'en 1877, un autre économiste allemand, Lujo Brentano (1844–1931) qualifia, ni plus ni moins, de révolution la transformation qui se serait opérée en Smith lors de son séjour en France<sup>60</sup>. Il déclara que celui-ci, à la suite de ses entretiens avec le philosophe français Claude-Adrien Helvétius (1715–1771) et sa femme Anne-Catherine (1720–1800), s'était transformé en apologiste d'une vision égoïste de la nature humaine, cette vision même qu'il avait critiquée dans la *Théorie*. Le polonais Witold von Skarzynski (1850–1910) reprit cet argumentaire, de manière plus virulente. Selon lui, aucune des œuvres de Smith ne présentait des idées originales, la *Théorie* étant un calque des idées de Hume et la *Richesse*, de celles de la physiocratie.

---

<sup>60</sup> Dans *Das Arbeitsverhaeltnis gemaess dem heutigen Recht* (*The Position of Labour under Modern Law*), paru en 1877.

En 1896, on publia des extraits des leçons données par Smith en 1763–1764, avant son voyage en France. Ces notes, aussi appelées les *Glasgow Lectures*, firent la preuve que les idées de Smith concernant l'économie politique avaient été élaborées avant ce séjour en France et sa rencontre avec les physiocrates. Dès lors, on tenta de réconcilier les œuvres au sein d'un système cohérent, auquel il ne manquait possiblement qu'une théorie de la jurisprudence. Dans un article célèbre (« The Consistency of Adam Smith », 1897), Oncken exhorta les économistes britanniques à étudier le système de philosophie morale érigé par Smith :

*It would be a graceful act for the English political economists to set themselves to the task of inquiring fully into the Smith problem, and thus to protect their great master once and for all from detraction, by presenting his teaching in its entirety, as a system of Moral philosophy, in which Political Economy forms but a part. (p. 449)*

Dans cet article, Oncken met en évidence le fait que dans les notes de 1763–1764, comme dans le texte de la *Richesse*, l'amour–propre ne constitue pas le fondement de toutes les actions, mais seulement celui des actions économiques : « self–love is not the root of *all*, but only of economic actions » (p. 447). Il rappelle que la critique de Smith à l'égard d'une vision de la nature humaine fondée sur l'intérêt personnel, celle de Mandeville, est demeurée intacte dans la 6<sup>e</sup> édition de la *Théorie*, publiée seulement quelques mois avant sa mort en 1790. Ainsi, il n'est pas possible que la *Richesse*, publiée en 1776, ait fait l'apologie d'un système basé uniquement sur la poursuite de l'intérêt personnel.

L'article d'Oncken constitue un tournant dans l'étude de la pensée smithienne, puisqu'au moment de sa publication les experts de la pensée smithienne reconnurent que les physiocrates n'avaient pas influencé Smith de manière à provoquer un changement drastique de ses idées. Le *Problème* fut alors mis au placard durant quelques décennies.

En 1927, Viner<sup>61</sup> ressuscita le débat avec son article « Adam Smith and Laissez Faire », dans lequel il affirme qu'il existe des différences irréconciliables entre la *Théorie* et la *Richesse*. Nous nous pencherons brièvement sur les idées de cet économiste, qui est une figure emblématique du débat entourant le *Problème*.

D'abord, Viner estimait que la *Richesse* était une œuvre d'une qualité fort supérieure à la *Théorie*. De manière générale, ce premier livre était meilleur que le second à cause de sa rupture avec la *Théorie*, et de son absolutisme, de sa rigidité et de son romantisme. Viner estimait même que, partout où il y a incohésion entre les deux œuvres – sauf possiblement dans le traitement de la bienveillance –, la *Richesse* présente une pensée plus évoluée que la *Théorie*.

Selon Viner, Smith était parvenu, dans la *Richesse*, à analyser l'ensemble des processus économiques dans le but de découvrir la nature de l'ordre qui sous-tend un chaos apparent. Smith avait approfondi l'idée selon laquelle les phénomènes économiques sont des manifestations d'un ordre harmonieux qui prévaut dans la nature; un ordre qui, si on le laisse suivre son cours, produit des effets bénéfiques pour la société. Une des découvertes majeures de Smith fut que cette harmonie de l'ordre naturel ne se reflète pas dans tous les phénomènes économiques et que, là où elle est présente, cette harmonie est souvent imparfaite et partielle.

À l'inverse, Viner reprochait à Smith d'avoir exposé dans la *Théorie* l'idée que cette harmonie de l'ordre naturel est universelle et parfaite. Selon Viner, on retrouve dans la *Théorie* un accent mis sur un Dieu bienveillant, qu'on ne retrouve pas dans la *Richesse*. « Underlying the matter-of-fact phenomena of human and physical nature is benign Nature, a guiding providence, which is concerned that natural processes shall operate to produce 'the happiness and perfection of the species' » (Viner, 1927, p. 202). On retrouve dans les deux livres l'idée d'une harmonie dans l'ordre de la nature, en ce sens que l'homme, en poursuivant son intérêt personnel, sert aussi l'intérêt général de l'humanité. Mais comment expliquer que la *Richesse*, publiée en 1776, présente une pensée plus évoluée que les éditions

---

<sup>61</sup> Jacob Viner (1891-1970) est un économiste né à Montréal. Il fut l'une des figures de proue de l'école de Chicago, où il enseigna de 1916 à 1917 et de 1919 à 1946.

subséquentes de la *Théorie*? Dans la dernière année de sa vie, Smith a modifié ou fait des ajouts majeurs au contenu de la *Théorie*, sans toucher aux idées qui étaient, selon Viner, en contradiction avec le contenu de la *Richesse*. Il met cette négligence sur le compte de l'état de santé physique et mentale déclinant de Smith durant l'année précédant sa mort.

Un autre événement marqua l'histoire du *Problème*. En effet, en juin 1927 parut l'article « Adam Smith : Moralist and Philosopher » de Glenn R. Morrow. Il commence son texte avec une plaisanterie voulant qu'il n'existe probablement pas un homme sur terre ayant lu la *Richesse* au complet :

*If there had been such a man, with the leisure and the industry, with the dogged perseverance and the freedom from doctrinal obsessions to follow the work of this great thinker to the very end, (...) at the conclusion of his reading he would have paused to reflect: This an economic work? It is far more than that; it is a history and a criticism of all European civilization.* (p. 322)

Selon Morrow<sup>62</sup>, l'intérêt personnel constitue la base de l'ordre économique chez Smith. Il reconnaît que cette idée constitue une pierre d'achoppement pour les admirateurs de Smith qui aimeraient minimiser le rôle de l'intérêt personnel dans sa théorie économique. Toutefois, renchérit-il : « It is sometimes necessary to know the truth, however, even about our heroes » (p. 326–327). Morrow poursuit en nous mettant en garde contre des idées reçues. Bien que l'intérêt personnel constitue la base de l'ordre économique, il n'est jamais question dans la *Richesse* de laisser libre cours à ce moteur de l'action humaine sans le réglementer, sous prétexte que cela favorise la richesse nationale. Qui plus est, Smith ne croyait pas que l'intérêt personnel constitue l'unique principe actif de la nature humaine.

En effet, il existe chez Smith des vertus qui, lorsqu'elles sont tempérées par la justice, sont également propices au bien-être de la société. Ces vertus sont nombreuses et incluent la prudence, la frugalité, l'assiduité, l'indépendance (*self-reliance*), etc. Elles jouent un rôle central dans la théorie éthique exposée dans la *Théorie*, laquelle est essentielle pour

---

<sup>62</sup> Teichgraber (1981) souligne que la solution que propose Morrow au *Problème* constitue une reformulation de la solution proposée par Richard Zeyss dans *Adam Smith und der Eigennutz* (1889).

comprendre la doctrine de l'harmonie économique entre les intérêts des individus et ceux du public, telle qu'exposé dans la *Richesse*.

Selon Morrow, la *Théorie* nous permet de comprendre en profondeur le comportement de l'individu qui est mis à l'avant-scène dans la doctrine de libéralisme économique et le laisser faire de la *Richesse*. Son analyse est fondée sur le rôle dans la *Théorie* de la prudence – soit le désir d'améliorer sa condition et celle de ses proches –, qui, lorsqu'elle est encadrée par les règles de la justice, est valorisée. L'individu, parce qu'il recherche la sympathie, est porté à adopter le comportement vertueux de la prudence dans la sphère sociale. Selon Morrow, la poursuite de l'intérêt personnel qui est exposée dans la *Richesse* s'apparente à la vertu de la prudence. Elle permet donc de concilier les deux œuvres.

Parce que ce comportement lui a été inculqué par ses expériences dans la sphère sociale, l'individu dans la sphère économique cherche toujours à accomplir des actes dignes d'approbation. Il mène donc ses diverses activités en poursuivant son intérêt personnel, qui est en quelque sorte le miroir de la prudence dans la sphère économique. Ce faisant, il contribue à la prospérité de sa société : « It might almost be said that the doctrine of sympathy is a necessary presupposition of the doctrine of the natural order expounded in the *Wealth of Nations* » (Morrow, 1927, p. 341). Ainsi, la *Richesse* préconise à diverses reprises, incluant dans le traitement de l'intérêt personnel, de se comporter de manière à laisser libre cours à l'ordre naturel, afin de contribuer à la prospérité de la société. Tel que le mentionnait Stephen en 1876, cette poursuite de l'intérêt personnel est en quelque sorte le pendant de la prudence qui, même dans les sphères non-économique, mène l'individu à se préoccuper de son bien-être et de celui de ses proches.

Richard Teichgraeber, dans son article « Rethinking Das Adam Smith Problem » (1981), souligne que Morrow et Viner, parce qu'ils furent les premiers à tenter d'expliquer la relation entre la *Théorie* et la *Richesse* en tenant compte de la découverte des *Glasgow Lectures*, posèrent les jalons d'un des plus brillants examens de la pensée de Smith : *Polity and Economy* par Joseph Cropsey (1957). Teichgraeber, qui ne tarit pas d'éloges à l'égard de Cropsey, dont il qualifie le livre de « chef-d'œuvre de la pensée smithienne », explique que



celui-ci proposa une théorie novatrice dont la complexité outrepassait toutes les analyses ayant été écrites jusque-là.

Le tour de force de Cropsey est d'avoir été, à notre connaissance, le premier à écrire que Smith n'a pas fait l'apologie de la liberté dans le but de promouvoir le capitalisme, et ce, bien qu'il reconnaissait qu'une société libre et une société capitaliste ont beaucoup en commun. Au contraire, Smith a mis au point un système d'économie politique dans le but de favoriser la réconciliation des libertés civile et religieuse : « More precisely, he may be understood as having advocated capitalism because in it he thought he recognized the instrument for reconciling civil and ecclesiastical freedom (...) a difficult reconciliation which most of the tradition of Europe rejected as neither feasible nor desirable » (Cropsey, 1957, p. 95–96). Adam Smith n'ayant pas employé le terme capitalisme, car il n'existait pas à son époque, Cropsey se réfère évidemment ici au système d'économie politique dont il fit l'apologie, mieux connu sous le nom de libéralisme.

D'autre part, s'il est vrai que Cropsey ne porta pas une attention particulière aux *Glasgow Lectures*, il donna néanmoins un souffle nouveau au *Problème*. Sa théorie était fondée sur la conviction que les notions de bien et de mal sont pour Smith un produit de nos sentiments, et plus particulièrement de ce sentiment de réciprocité que constitue la sympathie. « That is to say, the distinction between virtue and vice or between right and wrong conduct is the product of a purely mechanical process – a process not guided by free understanding of intrinsic goodness or badness, but by sympathetic reaction to passion » (Cropsey, 1957, p. 14). Il serait donc tout à fait possible d'agir en fonction de nos passions, au nombre desquelles on retrouve les impulsions égoïstes (*selfish passions*), tout en attirant la sympathie des spectateurs.

Qu'est-ce que cela implique pour le *Problème*? La sympathie comme fondement de nos jugements moraux serait entièrement compatible avec certains comportements qui relèvent d'un esprit commerçant, à condition, bien entendu, que ce comportement soit mené avec bienséance : « When Smith constructed his theory upon the foundation of propriety, he fashioned a moral system which, by the formalism of its criterion, could and did embrace

every human inclination, provided only that it was manifested in accordance with 'propriety' » (Cropsey, 1957, p. 14). Il ne faudrait pas conclure que, parce que Cropsey avançait que la sympathie serait compatible avec l'esprit commerçant, celui-ci cherchait une façon de concilier l'éthique de sympathie de la *Théorie* avec l'éthique de l'intérêt personnel de la *Richesse*, à la manière de Morrow. Cette question n'apparaissait plus aussi intéressante depuis la découverte des Glasgow Lectures. Cropsey chercha plutôt à expliquer comment Smith avait développé sa théorie économique – et la théorie politique qui lui est implicite – à partir de sa compréhension de la vertu. De surcroît, il voulut répondre à la question suivante : quelles étaient les suppositions philosophiques et morales qui sous-tendaient les principes en apparence amoraux de la *Richesse*? (Teichgraeber, 1981, p. 109)

Teichgraeber (1981, p. 109) rapporte que Robert D. Cumming, dans *Human Nature and History* (1969), fut le seul à s'inscrire dans le débat tel que formulé par Cropsey. Selon Cumming, l'analyse économique de la *Richesse*, d'une part, et le portrait des motivations psychologiques qui déterminent les choix moraux et l'harmonie sociale, telles que décrites dans la *Théorie*, d'autre part, doivent être perçus comme deux systèmes sociaux distincts, à analyser séparément. S'il est vrai que Smith s'est intéressé dans la *Théorie* à l'activité économique, les motifs d'une telle activité relèvent de la rhétorique : nous poursuivons la richesse à cause du principe universel qui consiste à persuader les autres de notre mérite et de notre valeur. Il en est tout autrement de l'activité économique dans la *Richesse*, qui constitue une partie intégrante de l'analyse des ordres spontanés (*unintended social consequences*). Une telle analyse ne porte pas sur les motivations humaines (Teichgraeber, 1981, p. 109–110).

C'est en 1976, dans « Adam Smith's View of Man », que Ronald Coase apporta sa contribution au débat. Coase ne percevait pas de différence majeure entre les deux œuvres ; selon lui, l'intérêt personnel est partout présent. La bienveillance n'est pas complètement absente de la *Richesse*, mais, comme dans la *Théorie*, elle est « remise à sa place ». Pour illustrer ses propos, Coase se rapporte au commentaire de Smith à l'endroit des quakers de la Pennsylvanie, lorsqu'ils décidèrent de libérer tous leurs esclaves : « late resolution of the Quakers in Pennsylvania to set at liberty all their negro slaves, may satisfy us that their

number cannot be very great. Had they made any considerable part of their property, such a resolution could never have been agreed to » (Coase, 1976, p. 25). Ce passage suffit, selon Coase, à démontrer que Smith accordait peu d'importance à la bienveillance.

Toujours selon Coase, tout comme on ne peut reprocher aux chats de chasser les souris, on ne saurait reprocher aux humains de poser des gestes désagréables ou dépourvus de bienveillance, puisqu'ils ne peuvent agir autrement. Heureusement, souligne-t-il, plusieurs défauts de l'être humain contribuent à l'atteinte d'un plus grand bien : l'intérêt personnel nous pousse à la persévérance, la vanité à la gentillesse, etc. Il y a évidemment des moments où les humains agissent par bienveillance. Toutefois, celle-ci est imparfaite et partielle, et il faut, pour remédier à ses lacunes, nous en remettre au marché : « The great advantage of the market is that it is able to use the strength of self-interest to offset the weakness and partiality of benevolence, so that those who are unknown, unattractive, or unimportant, will have their wants served » (Coase, 1976, p. 28).

On ne sera pas étonné de constater que Coase applaudit le processus par lequel les individus qui participent à un marché sont motivés à combler les besoins des autres, lorsque cela correspond à leur intérêt personnel. On connaît aujourd'hui la fascination de Coase pour l'économie de marché. Celui-ci, lorsqu'il a reçu en 1991 le Prix de la Banque de Suède en sciences économiques en mémoire d'Alfred Nobel pour sa théorie sur les coûts de transaction et les droits de propriétés, a tenu à remercier tout particulièrement Arnold Plant de lui avoir fait découvrir comment un système économique axé sur la concurrence pouvait être coordonné par le régime des prix. De surcroît, Coase était reconnaissant parce que Plant, qui enseigna la gestion d'entreprise à la *London School of Economics* et mourut en 1978, lui avait fait découvrir la main invisible d'Adam Smith.

### ***Le Das Adam Smith Problem existe-t-il encore?***

Leonidas Montes, dans son article « Das Adam Smith Problem : Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy » (2003), affirme que le *Problème* demeure sans conteste une question pertinente pour les interprètes de la

pensée de Smith. La première des trois phases du débat qu'il identifie depuis le bicentenaire de la *Richesse*, en 1976, serait caractérisée par un semblant de consensus, selon lequel il n'y a pas lieu de s'étendre plus longtemps sur la question. Montes (2003, p. 78–79) indique que Hutchison (1976), Recktenwald (1978), Winch (1978), Haakonssen (1981) et Heilbroner (1982) sont quelques-uns des auteurs qui ont adopté cette position. Les porte-étendards de cette première phase seraient Macfie et Raphael, les éditeurs de l'édition de Glasgow de la *Théorie* (1976), qui ont décrété que le *Problème* était mort : « The so-called 'Adam Smith problem' was a pseudo-problem based on ignorance and misunderstanding » (p. 16). Selon eux, il est évident que les deux livres sont le reflet du développement des idées de leur auteur, mais en aucun cas d'un changement de cap de sa pensée. Simplement, la *Richesse* porte sur un champ beaucoup plus restreint que la *Théorie*, soit l'activité économique. Il va donc de soi que, lorsqu'il est question de motivation, Smith se focalise sur l'intérêt personnel.

Teichgraeber (1981, p. 110–111) est d'avis que la position extrême adoptée par Macfie et Raphael est probablement le seul point de vue novateur qui ait été exprimé dans la foulée du bicentenaire de la *Richesse*. Il note par ailleurs que l'opinion répandue, qui consiste à croire que le *Problème* peut être résolu sans grande difficulté, repose sur certains arguments formulés par Zeyss, Morrow et Viner. Il déplore que le *Problème*, tel que formulé par Cropsey et Cumming, ait été ignoré.

Par la suite, on assiste, au début des années 1980, à la relance du débat; débute alors la seconde phase de Montes (2003). Cette phase est caractérisée par une volonté de démontrer que la *Théorie* et la *Richesse* sont conciliables et, par le fait même, de donner une nouvelle vie au *Problème*. De nombreux interprètes proposent alors des manières inédites de tendre des ponts entre les deux œuvres. Au nombre de ceux-ci, on peut compter Teichgraeber (1981), Dickey (1986), Nieli (1986) et Evensky (1987).

Finalement, la troisième phase que Montes reconnaît se situe dans la deuxième moitié des années 1990. Les auteurs qui y sont associés estiment soit qu'il n'y a que des résolutions partielles au *Problème*, soit qu'il ne peut simplement pas être résolu. Montes (2003, p. 81–82) cite à ce titre Brown (1994), Pack (1997) et Otteson (2000).

Nous nous pencherons, dans la sous-section suivante, sur les analyses de Teichgraeber, Nieli et Dickey. Parmi les auteurs mentionnés ci-dessus ce sont ceux-là, tous de la deuxième phase, qui proposent les théories qui auront selon nous une influence majeure sur les ouvrages de la période 2002–2008.

*Le Das Adam Smith Problem existe, et la Richesse et la Théorie sont conciliables*

La vision de Teichgraeber (1981) correspond à ce que nous appellerons la perspective historique. Si on veut établir quelles furent les intentions de Smith en nous basant sur la lecture de la *Théorie*, il ne suffit pas de comprendre les théories exposées dans cette œuvre. Il convient plutôt de décider quel est le cadre historico-intellectuel à l'intérieur duquel ces théories doivent être analysées. Dans cette optique, Teichgraeber choisit de situer la *Théorie* comme un document appartenant à la pensée humaniste moderne. Cette œuvre est selon lui curieuse et fascinante car elle intègre les expressions de la pensée humaniste occidentale classique (« crucial normative terms such as 'prudence', 'temperance', 'fortitude', 'justice' and 'virtue' » [p. 122]), tout en modifiant leur signification. Cela rend d'autant plus compliquée toute tentative d'analyser la philosophie morale de Smith.

Toutefois, prévient Teichgraeber, il ne faudrait pas tomber dans le piège d'analyser la *Théorie* uniquement dans le contexte des préoccupations propres au XVIII<sup>e</sup> siècle : « This reading asks that the book be set against the background of certain long-standing and basic normative assumptions that guided a tradition of humanistic moral philosophy dating back to the Renaissance » (p. 112). Lorsque Smith aborde le thème de la vertu, par exemple, il s'inscrit directement dans le projet intellectuel des penseurs humanistes de la Renaissance. Ceux-ci, ayant ravivé l'idéal cicéronien de la vertu, voulaient anéantir la branche augustinienne du christianisme, laquelle avait dominé la pensée et la culture médiévales.

Ceci étant établi, Teichgraeber procède à la conciliation de la *Théorie* et de la *Richesse* en exposant une théorie selon laquelle l'homme, qui fait face aux motifs conflictuels de l'altruisme et de l'intérêt personnel, atteint un équilibre grâce à la sympathie. Selon lui,

l'homme est chez Smith instinctivement concerné par la propagation de l'espèce. Il s'agit, selon Teichgraeber, d'un motif altruiste. Ce motif entre en conflit avec l'instinct de préservation de l'homme, qui le mène à poursuivre son intérêt personnel. Comment peut-il concilier ses motifs altruistes avec son intérêt personnel? Selon Smith, une telle conciliation ne peut dépendre de la raison humaine, qui est trop lente et incertaine, mais relève de la sympathie, qu'il classe au rang des instincts.

La sympathie, ou réciprocité des sentiments, constitue chez Smith le fondement de nos jugements moraux. Par instinct, lorsque nous percevons une réciprocité de sentiments, nous écartons toute possibilité de conflit. Ainsi, puisque chacun de nous est habité par un instinct de préservation, une poursuite rationnelle de notre intérêt personnel ne peut généralement pas faire naître des conflits. Dans toutes les activités que nous menons, comme dans la poursuite de notre intérêt personnel, nous recherchons la sympathie. La recherche de cette réciprocité de sentiments nous mène à tenir compte des émotions de ceux qui nous entourent : « A society of virtuous men was one in which individuals were allowed to attend to their own self-interest, broadly defined. But it was also a realm wherein each man was bound to attend to the 'passion' and 'sentiments' of others » (Teichgraeber, 1981, p. 115). Le fait d'être attentive aux passions et aux sentiments des autres constitue, selon Teichgraeber, un comportement altruiste.

Pour sa part, Nieli (1986) propose, pour réconcilier les deux œuvres, la théorie des sphères d'intimité<sup>63</sup>. Il explique que Smith a élaboré dans la *Théorie*, sous la section *Of the Order in which Individuals are Recommended by Nature to our Care and Attention*, une théorie selon laquelle nous traitons les individus différemment suivant qu'ils se trouvent ou non à l'intérieur de notre cercle de relations intimes. Selon Smith, chaque homme est d'abord et avant tout responsable de prendre soin de lui-même, puisque ce sont ses propres problèmes qu'il connaît le mieux. La famille nucléaire vient ensuite dans la hiérarchie de l'affection et des préoccupations, suivie de la famille élargie, des amis intimes, des collègues et voisins, et finalement des membres de l'État-nation.

---

<sup>63</sup> Traduction libre de *spheres of intimacy*.

Nieli souligne que jamais, pas plus au temps de Smith qu'à l'époque actuelle, l'intérêt personnel n'a pu dominer les échanges qui s'effectuent à l'intérieur d'un groupe familial ou de la sphère des amis proches. Même le boucher, le boulanger et le brasseur, lorsqu'ils échangent des biens à l'intérieur de leur sphère d'intimité, sont motivés par la bienveillance plutôt que par l'intérêt personnel et la recherche de profits. C'est seulement lorsque nous interagissons avec les individus à l'extérieur de notre sphère que nous adoptons un comportement centré sur notre intérêt personnel, puisque nous entretenons principalement avec eux des relations de nature économique.

Ainsi, les deux œuvres seraient complémentaires, les thèmes que l'on retrouve dans la *Théorie*, comme l'amour et la bienveillance, s'appliquant aux relations que nous développons avec les individus qui nous sont proches. Quant à la *Richesse*, il s'agirait d'une œuvre qui porte uniquement sur une fraction des relations économiques, celles qu'entretiennent entre eux des individus n'ayant pas de liens intimes<sup>64</sup>. Alors que Morrow (1927) estimait que la *Richesse* est bien plus qu'un traité économique, qu'il s'agit d'un traité philosophique en ce qu'il traite du bien-être humain au sens large, Nieli souligne à grands traits que la portée de la *Richesse* est beaucoup plus restreinte qu'on le croit.

*(...) it must be stressed that the scope of the Wealth of Nations is even narrower than most have supposed. For if by economic relations one means relations in which goods and services are transferred from one person to another, then the Wealth of Nations must be seen as dealing not with all such relations but only with those between persons who do not otherwise have a close intimate tie with one another. (Nieli, 1986, p. 619)*

En somme, la philosophie morale de Smith serait en harmonie avec ses théories économiques, puisque le comportement basé sur l'intérêt personnel, tel que décrit dans la *Richesse* s'applique seulement aux échanges économiques entre individus non liés par des relations intimes. Selon Nieli, la vision de Smith serait donc, non pas contradictoire, mais plutôt réaliste et équilibrée.

---

<sup>64</sup> Hayek, dans *Individualism : True and False* (1946), insiste sur le fait que l'individu ne prend pas soin de son entourage immédiat parce qu'il est altruiste, mais bien parce que ce sont seulement des besoins de ce groupe dont il peut avoir connaissance : « all man's mind can effectively comprehend are the facts of the narrow circle of which he is the center; that, whether he is completely selfish or the most perfect altruist, the human needs for which he can effectively care are an almost negligible fraction of all members of society » (p. 14).

Nous terminons cette sous-section en présentant la théorie de Dickey (1986), qui expose dans « Historicizing the 'Adam Smith Problem' : Conceptual, Historiographical and Textual Issues » une perspective qui s'apparente à celle de Montes (2003). Dickey classe en trois types d'approche les analyses de la compatibilité entre la *Théorie* et la *Richesse*. Au contraire de Montes, il n'associe pas ces approches à des phases temporelles.

La première approche, que Dickey nomme « argument de la continuité », consiste à reconnaître des similarités importantes entre la *Théorie*, de la première à la sixième édition, et la *Richesse*. Macfie et Raphael (1976) sont probablement les experts les plus célèbres ayant adopté cette position. La seconde approche, celle du « changement », regroupe les interprètes de la pensée de Smith qui estiment qu'il y a des différences irréconciliables entre les deux œuvres. Jacob Viner (1927) est sans conteste le partisan le plus illustre de cette approche. Finalement, la troisième approche consiste à réconcilier les deux premières approches.

Au nombre des auteurs que l'on associe à la troisième approche, on retrouve Hirsch (1976), selon qui la *Théorie* et la *Richesse* contiennent des idées qui ne sont pas conciliables. Néanmoins, Hirsch considère que ce sont des œuvres complémentaires à cause de la situation historique particulière qui prévalait à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il existait alors une éthique présociété de marché (*pre market social ethos*), qui agissait comme frein aux excès individuels associés à une économie de marché : « this premarket ethos 'provided the necessary social binding for an individualistic, nonaltruistic market economy' » (Dickey, 1986, p. 586–587). Ainsi, bien que la *Richesse* ait pu faire en quelques endroits l'apologie de la poursuite de l'intérêt personnel, les conventions morales de l'époque, en empêchant les abus associés à une telle démarche, ont fait en sorte que l'amour et la bienveillance exposés dans la *Théorie* ne soient pas relégués au second plan.

Dickey propose, dans « Historicizing the 'Adam Smith Problem' », sa propre théorie pour concilier les deux œuvres, laquelle se démarque des trois approches ayant prévalu jusqu'alors. Il s'agit d'une version historicisée du *Problème* (*historicized version*), qui avance



que le débat sur le *Problème* ne doit pas être restreint à des spéculations concernant lequel de la *Richesse* ou de la *Théorie* constitue la clé de voûte de la pensée de Smith, telle qu'elle s'est articulée entre 1759 et 1776. Selon Dickey, la pensée de Smith n'a cessé d'évoluer au cours de la période 1759–1790. Il n'y a pas un, mais bien trois centres gravitationnels dans la pensée de Smith, soit la première édition de la *Théorie* (1759), la première édition de la *Richesse* (1776) et la sixième édition de la *Théorie* (1790).

Dickey souligne que le contenu des première et sixième éditions de la *Théorie* présentent des différences fondamentales. Il rappelle que Smith a consacré quatre années à la révision de la sixième édition et, par conséquent, les modifications qu'il y a apportées ne sont pas de nature « cosmétiques ». En tout, c'est un tiers du livre qui fut réécrit. Les différences en termes de contenu sont majeures, selon Dickey. Il perçoit, dans les modifications apportées à la sixième édition de la *Théorie*, une préoccupation profonde à l'égard de la décadence des mœurs causée par l'avènement de la société commerciale ainsi qu'un intérêt renouvelé pour le concept de citoyenneté. Par exemple, dans son traitement de la prudence, Smith introduit le concept de la prudence supérieure (*superior prudence*). Dorénavant, est digne d'estime un homme qui non seulement fait preuve de prudence, mais pose des gestes de manière à promouvoir le bien-être de ses concitoyens : « He is not a citizen who is not disposed to respect the laws and to obey the civil magistrate; and he is certainly not a good citizen who does not wish to promote, by every means in his power, the welfare of the whole society of his fellow citizens » (*Théorie*, p. 232). Selon Dickey, le *Problème* est aujourd'hui bien vivant. Toutefois, chez lui, les divergences entre les deux œuvres ne sont pas des incongruités, mais le fruit d'une évolution dans la pensée de Smith, qui est le reflet de l'époque durant laquelle il vécut.

### **Revue de littérature, période 2002–2008**

Nous débuterons notre revue de la littérature récente par un aperçu général des œuvres d'Otteson (2002), Evensky (2005) et Fleischacker (2004), qui proposent tous de faire la démonstration de la cohésion de la *Théorie* et de la *Richesse* à l'aide d'un thème original unificateur. Nous présenterons ensuite les livres de Kennedy (2005) et de McLean (2006),

dont le raisonnement repose sur l'idée que les œuvres de Smith doivent être analysées en les plaçant dans le contexte particulier de son époque. Il s'agit d'une thématique qui revient dans certains essais du recueil édité par Haakonssen (2006). Nous présenterons les textes de cet ouvrage qui sont d'un intérêt particulier pour notre étude du *Problème*. Nous concluerons en présentant le propos général des articles de Montes (2003) et de Paganelli (2008), que nous aborderons plus en détail dans la section subséquente, portant sur l'état actuel du débat concernant le *Problème*.

Dans *Adam Smith's Marketplace of Life* (2002), James Otteson choisit le marché comme fil conducteur de l'œuvre de Smith. Il défend la position selon laquelle les règles morales et celles qui gouvernent les marchés économiques sont analogues : ces deux types de règles émergent à partir des interactions et des échanges d'information entre les individus d'une communauté. En entrant en relation avec les autres membres de leur communauté, ces personnes tentent de satisfaire leurs intérêts. Ce sont ces interactions et ces échanges d'information qui caractérisent ce qu'Otteson nomme marché. Dans la sphère morale, un ordre spontané émerge à partir des actions des individus qui agissent dans le désir d'attirer la sympathie. Ce marché de la sympathie est à l'origine du développement des mœurs. De façon analogue, un ordre spontané émerge à partir des actions des individus qui cherchent à améliorer leur condition en interagissant dans la sphère économique. Ce marché est à l'origine des institutions humaines.

Chez Fleischacker, auteur de *On Adam Smith's Wealth of Nations* (2004), c'est la méthodologie du sens commun (*common sense*) qui constitue le fil conducteur de l'œuvre de Smith. Le philosophe écossais Thomas Reid (1710–1796) est un des fondateurs de l'école philosophique du sens commun (*common sense school of philosophy*). Le sens commun regroupe les principes que nous ne pouvons nous empêcher de croire, étant donné la façon dont nous sommes construits. Les individus entretiennent parfois des croyances qui sont contraires au sens commun; cela signifie qu'ils sont en conflit avec leur nature humaine (Gideon, 2000).

Fleischacker suggère que l'objet du travail de Smith, et en particulier la démarche qui sous-tend la rédaction de la *Richesse*, est la perspicuité : « He does not claim to have discovered any new economic facts or forces (...) Rather, he arranges fairly familiar ideas about society and economics (...) and by so arranging them, tries to clarify them and their relations to one another – tries to put them in a system » (Fleischacker, 2004, p. 21). En cela, son approche s'apparenterait à celle de Hume et de Thomas Reid, qui avaient comme point commun d'exhorter leurs lecteurs à opérer la transition de la philosophie au sens commun.

Fleischacker concède que Smith n'a jamais affirmé sa volonté de suivre une telle méthodologie. Il spéculé qu'en cela Smith se pose en précurseur de Wittgenstein, qui affirma que les tentatives de G.E. Moore de fournir une défense philosophique à cette approche du sens commun relevaient de l'absurde : « G.E. Moore's Reidian attempts to provide a philosophical defense for common sense simply raised issues that need not be raised at all, but that, once raised, cannot be resolved with common sense's own tools » (Fleischacker, 2004, p. 23).

Adoptant lui même une telle approche, Fleischacker s'appuie sur trois arguments pour démontrer que Smith souscrivait à une vision proto-Wittgensteinienne du sens commun : (1) quasiment tous les arguments contenus dans la *Théorie* et la *Richesse* relèvent du sens commun et s'appuient sur des exemples de la vie ordinaire, (2) dans les écrits de Smith, les raffinements de la philosophie n'apparaissent pas sous un jour favorable. La véritable philosophie constitue une forme de sagesse relative à ce que nous devons attendre de la vie. Cette sagesse provient d'une observation de l'ordre naturel du monde, (3) les œuvres de Smith témoignent d'un engagement à faire valoir les jugements moraux des personnes ordinaires et à réfuter les tentatives des philosophes de remplacer ces jugements par les systèmes qu'ils ont élaborés.

Jerry Evensky, dans *Adam Smith's Moral Philosophy, A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics and Culture* (2005), présente une théorie originale visant à faire de la coévolution des individus et de leur société l'aspect central de la représentation de l'être humain chez Adam Smith. Selon Evensky, la *Richesse* et la *Théorie*

mettent de l'avant un système dynamique, au sein duquel toutes les dimensions (sociale, politique et économique) sont codéterminées et évoluent ensemble constamment. Grâce au progrès, l'humanité converge ainsi vers le cas limitatif idéal (*ideal limiting case*): « the liberal plan of equality, liberty and justice » (*Richesse*, p. 596). Ce cas limitatif idéal<sup>65</sup>, comporte une dimension matérielle et une dimension morale. D'abord, le progrès matériel est essentiel pour permettre à la société de converger vers ce cas limitatif. Grâce au progrès matériel, la société évolue au fil des quatre stades décrits par Smith : d'abord chasseurs-cueilleurs, les êtres humains accèdent aux stades du pâturage, puis de l'agriculture et, enfin, à celui du commerce. La *Richesse*, qui constitue une analyse du progrès matériel, formerait donc une partie intégrante d'une analyse philosophique et morale plus vaste, qui porte sur l'atteinte de cet idéal d'égalité, de liberté et de justice.

Sur le plan moral, la société évolue vers le cas limitatif idéal au moyen de la sélection naturelle. Evensky explique que chaque société possède un ensemble de normes uniques concernant le comportement humain, puisque chacune d'entre elles a une histoire et des conditions distinctes : « Each society's unique set of norms, the golden mean of that particular time and place, is considered the natural order of things among those in the then and there » (Evensky, 2005, p. 52). Toutefois, ces normes sociales ne sont pas figées; elles ont tendance à évoluer, grâce à un processus de sélection naturelle qui est le résultat des choix des individus qui modulent à leur façon leur société. S'il est vrai que la société façonne l'individu dans sa forme originelle, celui-ci, grâce à sa capacité de raisonner, en vient néanmoins à adopter une perspective propre. Voilà, selon Evensky, l'essentiel du propos de la *Théorie*.

Ainsi, les œuvres de Smith seraient normatives dans la mesure où Smith croyait qu'il est possible de mettre en application des politiques pour stimuler le progrès de la société. Alors que les théories élaborées dans la *Richesse* constitueraient une sorte de plan d'économie politique pour atteindre le cas limitatif idéal, les principes moraux de la *Théorie* seraient eux aussi en accord avec l'atteinte de cet idéal d'égalité, de liberté et de justice.

---

<sup>65</sup> Le cas limitatif idéal n'est pas sans rappeler l'Âge des loisirs et de l'abondance, évoqué par Keynes dans « Economic Possibilities for our Grandchildren » (1930).

Gavin Kennedy, dans *Adam Smith's Lost Legacy* (2005), entreprend quant à lui de corriger les fausses conceptions véhiculées au sujet des œuvres d'Adam Smith. Il déplore qu'au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles de nombreux individus se soient approprié les idées de Smith afin de promouvoir leurs intérêts particuliers. Par conséquent, selon Kennedy, seule une analyse des œuvres de Smith à la lumière des circonstances particulières de son époque peut révéler leurs fondements véritables.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, en Écosse, la superstition religieuse dominait les croyances et les attitudes à un point qu'il est difficile d'imaginer aujourd'hui. Selon Kennedy, les menaces à l'encontre des hérétiques étaient si manifestes que Smith et ses contemporains (à l'exception de David Hume) résolurent de ne pas offenser l'Église (nous avons vu que Smith avait comme contrainte supplémentaire de ne pas vouloir offusquer sa mère). Smith, qui ne cessa pas nécessairement de croire en Dieu, s'éloigna néanmoins au cours de sa vie de la doctrine de la révélation chrétienne orthodoxe. Bien qu'il ne rendit jamais publique la nature véritable de sa foi, cette transformation transparaît dans ses livres.

Kennedy attribue à ce sens rigide de la prudence chez Smith de nombreuses conceptions erronées au sujet de la *Théorie*, incluant le *Problème* : « Smith tended to leave Christian assertions unchallenged, because he preferred to be left alone to teach what became his legacy rather than spend time defending himself against charges of heresy » (Kennedy, 2005, p. 43). Pour Kennedy, le *Problème* s'articule autour de la conception erronée que les individus doivent en tout temps faire preuve de bienveillance. En effet, les critiques qui lurent la *Théorie* pensèrent que, parce que Smith écrit que la bienveillance constitue la fin de toutes les actions de Dieu, il en découle qu'elle doit constituer la vertu suprême pour les simples mortels également. Selon Kennedy, Smith fait seulement référence à la bienveillance comme vertu suprême lorsqu'il reprend les propos de Hutcheson ou du clergé. En réalité, Smith croit que la condition humaine serait particulièrement difficile si l'être humain ne pouvait agir en fonction de motivations qui ne sont pas entièrement vertueuses. Il a développé cette thématique dans la *Richesse*, en harmonie avec la pensée qu'il élabore dans la *Théorie*. Aux yeux de Kennedy, il ne fait aucun doute que l'apologie de la bienveillance

qui apparaît dans la *Théorie* est une présentation de la vision de Hutcheson, et non la sienne. Le *Problème* est ainsi enterré.

Kennedy soupçonne que l'hostilité de l'establishment religieux à l'égard de l'expansion du commerce a pu contribuer au scepticisme de Smith par rapport à l'orthodoxie. En effet, l'idée selon laquelle la richesse n'était pas compatible avec la vertu entraînait directement en conflit avec l'espoir qu'entretenait Smith à l'égard de la création de la richesse, qui pouvait selon lui engendrer des bénéfices pour toutes les couches de la société.

Dans une optique semblable à celle de Kennedy, Iain McLean entreprend, dans *Adam Smith, Radical and Egalitarian* (2006), de raconter Adam Smith, citoyen écossais du XVIII<sup>e</sup> siècle, aux citoyens du XXI<sup>e</sup> siècle. L'essentiel de sa description repose sur l'idée que Smith était un homme radical – selon les critères de son époque, mais aussi de la nôtre – et égalitariste. Selon McLean, qui est lui-même Écossais, cet égalitarisme radical tire ses racines dans l'Écosse du XVIII<sup>e</sup> siècle, et particulièrement dans les Lumières en Écosse<sup>66</sup>.

À l'inverse de Kennedy, McLean estime que Hutcheson, Hume et Smith vivaient sous l'égide d'un État faible et d'une Église fragile. La faiblesse de ces institutions a favorisé l'avènement des Lumières en Écosse, et ce de deux manières. D'abord, une génération plus tôt, l'oppression de l'Église eût rendu tout simplement impossible un tel foisonnement des idées<sup>67</sup>. Ensuite, la chute du pouvoir de l'État, et de l'Église en particulier, contraint les penseurs écossais à développer des manières de réfléchir inédites concernant la morale. Autrement dit, ils durent établir les nouveaux fondements de la morale, et ce, indépendamment de la religion.

*The Cambridge Companion to Adam Smith* (2006), édité par Knud Haakonssen, est un recueil de textes écrits par divers experts de la pensée de Smith. L'objet de ce recueil est de fournir une analyse des composantes principales du système mis en avant par Adam Smith. Haakonssen rappelle que, bien que Smith ait obtenu une notoriété comme économiste, sa

---

<sup>66</sup> Le débat concernant le caractère radical ou égalitaire de Smith va au-delà de la portée de ce texte.

<sup>67</sup> Cela n'empêche pas que Hutcheson et Hume eurent leur lot de problèmes avec l'Église.

théorie d'économie politique constitue seulement une portion d'un système philosophique complet portant sur la nature de l'action humaine en général. Quatre de ces essais sont d'un intérêt particulier pour les fins de notre étude, soit « Self-Interest and Other Interests » de Pratap Bhanu Mehta, « Sympathy and the Impartial Spectator » par Alexander Broadie, « The Coherence of Smith's Thought » par Knud Haakonssen et « Adam Smith's Economics » par Emma Rothschild et Amartya Sen. Nous examinerons plus en détail dans la section suivante leur apport au débat sur le *Problème*.

Finalement, deux articles nous fournissent des éléments d'analyse pour étudier le *Problème*. Nous avons déjà traité de l'article de Leonidas Montes (2003), qui propose une succession d'étapes qui caractérisent le débat sur le *Problème* depuis 1976. Le second article, « The Adam Smith Problem in Reverse : Self-Interest in the *Wealth of Nations* and *The Theory of Moral Sentiments* » (2008) de Maria Pia Paganelli, pose un regard audacieux sur le *Problème*, qui va à l'encontre de toutes les thèses que nous avons examinées pour la période 2002–2008. Celle-ci non seulement croit qu'il existe des différences irréconciliables entre la *Théorie* et la *Richesse*, mais estime que la plupart des universitaires qui se sont penchés sur la question depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle partagent cette opinion. La thèse de Paganelli repose sur l'idée novatrice que la *Théorie* présente une vision plus favorable de l'intérêt personnel que la *Richesse*. Elle observe que, dans la *Théorie*, l'intérêt personnel fait toujours l'objet d'une juste dose de retenue à cause du désir qu'a tout être humain de susciter l'approbation des autres. À l'inverse, dans la *Richesse*, la poursuite de l'intérêt personnel donne lieu à d'innombrables abus. Des deux livres, ce serait donc la *Théorie* qui fait la promotion de l'intérêt personnel.

Nous avons constaté dans notre revue de littérature que, chez les auteurs de la période 2002–2008, il existe un quasi-consensus<sup>68</sup> voulant qu'il n'y ait pas de divergence majeure entre la *Théorie* et la *Richesse*. Cela constitue toutefois un des seuls points sur lesquels s'entendent ces auteurs. D'abord, ils entretiennent des divergences d'opinions concernant la pertinence de poursuivre le débat. Ensuite, leurs théories concernant le *Problème* ont des origines

---

<sup>68</sup> L'exception notable étant Paganelli (2008).

distinctes. Néanmoins, ce qu'elles ont en commun est de proposer une vision renouvelée des théories classiques qui ont marqué le débat depuis deux cents ans.

Suivant l'analyse de Montes, nous serions en quelque sorte entrés dans une quatrième phase du débat moderne. Alors que la troisième phase était caractérisée par des idées novatrices, celle-ci se caractérise par le fait que les auteurs revisitent les théories de Viner, de Macfie et Raphael, de Nieli, de Dickey, etc. et y apportent leur contribution. Nous proposerons donc dans cette section une analyse des théories de la période 2002–2008 en ce qui concerne leur « paternité d'idées ». Nous effectuerons un regroupement de ces théories, toujours en nous basant sur les textes majeurs les ayant influencées, et proposerons quatre approches pour concilier les deux œuvres.

#### *Est-il pertinent de poursuivre le débat?*

Parmi les auteurs que nous avons étudiés, McLean (2006) partage l'avis de Macfie et Raphael (1976) sur l'inanité du *Problème*. Son ton est toutefois plus radical : à ses yeux, le fait que le *Problème* ait survécu constitue un miracle. Selon lui, ce débat constitue en quelque sorte un accident de l'histoire (p. 84).

Rappelons que, lors de la Révolution française, la réputation de Smith comme antirévolutionnaire aurait été simulée de toutes pièces pour dissocier Smith des idéaux des révolutionnaires. Ainsi, les lecteurs de Smith au XIX<sup>e</sup> siècle croyaient avoir devant les yeux l'ouvrage d'un promoteur du capitalisme antirévolutionnaire. McLean attribue à cette fausse réputation, et à une traduction allemande erronée – le passage de la main invisible aurait été transformé en apologie de l'égoïsme –, le fait que Bruno Hildebrand ait, en 1848, soulevé le *Problème*. McLean déplore que cet enjeu ait survécu, bien au-delà de la découverte des *Glasgow Lectures*.

À l'inverse, Otteson (2002, p. 136) est d'avis que le *Problème* continue de susciter suffisamment de questions pour alimenter la curiosité des spécialistes. Le *Problème*, bien qu'il ne soit pas insurmontable, existe bel et bien car il y a des divergences importantes entre



les deux œuvres. Par exemple, Smith dans la *Richesse* ne traite pas – ou très rarement – de la bienveillance, du spectateur impartial ou du désir de susciter la sympathie. Ce sont pourtant des thèmes centraux de la *Théorie*.

Haakonssen (2006) quant à lui déplore que, jusqu'à tout récemment, le système imaginé par Smith n'ait eu d'autre effet que de susciter une controverse académique, laquelle a fortement teinté l'analyse de ses œuvres. Ainsi, bien que la *Richesse* ait acquis le statut de texte fondateur de l'économie, la *Théorie* est demeurée une œuvre mineure : « a minor – very minor – classic in the history of moral philosophy » (2006, p. 372). Haakonssen attribue cela au fait que la théorie d'économie politique de Smith a été traitée séparément de sa philosophie morale, effaçant tout le caractère original de son écriture, qui transgressa les divisions de son époque.

#### **Phase 4 du débat**

##### *Première approche : l'intérêt personnel comme moteur des activités économiques*

August Oncken (1897) est probablement le premier chercheur influent à avoir insisté sur le fait que, dans les *Glasgow Lectures* comme dans la *Richesse*, l'intérêt personnel n'est pas à l'origine de toutes actions humaines, mais seulement des actions entreprises dans la sphère économique. Ainsi, la *Théorie* fait état de motivations plus vastes que celles soulevées dans la *Richesse*, puisqu'elle traite des actions humaines à l'intérieur et à l'extérieur de la sphère économique. Macfie et Raphael (1976) abondent dans le même sens qu'Oncken. Selon eux, le système construit dans la *Théorie* englobe la théorie d'économie politique contenue dans la *Richesse*, dont la portée est plus étroite. En effet, la *Richesse* porte sur les actions menées dans la sphère économique, lesquelles sont motivées par l'intérêt personnel, alors que la *Théorie* porte sur la pluralité des motivations qui se situent en amont de l'action humaine, incluant celles qui relèvent de l'intérêt personnel.

Parmi les auteurs de la période 2002–2008 dont nous avons analysé les théories relatives au *Problème*, Haakonssen (2006) et Fleischacker (2004) se posent en successeurs directs d'Oncken (1897) et Macfie et Raphael (1976)<sup>69</sup>. Fleischacker, comme ses prédécesseurs, est d'avis que la majorité des analyses de l'action humaine que l'on retrouve dans la *Richesse* présupposent que les individus agissent en fonction de leur intérêt personnel. Les actions entreprises par intérêt personnel sont, selon Fleischacker, amoraux. De ce fait, la *Richesse*, au contraire de la *Théorie*, adopte un point de vue généralement amoral, car les préoccupations d'ordre moral n'y ont tout simplement pas leur place (p. 50–51).

Si, chez Fleischacker, les actions entreprises par considération pour notre intérêt personnel sont amoraux, elles n'en sont pas moins nécessaires pour le fonctionnement de la société. Dieu nous a dotés d'une source de motivation, l'amour-propre, qui nous mène à faire des gestes que nous ne poserions tout simplement pas par amour ou par bienveillance. Fleischacker rappelle que Hutcheson, bien qu'il ait fait de la bienveillance le centre de son système philosophique, avait lui-même constaté que la vertu ne suffisait pas à motiver un individu à travailler : « general benevolence alone, is not a Motive strong enough to Industry, to bear Labour and Toil, and many other Difficultys which we are averse to from Self-love » (Fleischacker, 2004, p. 85). Fleischacker ne voit donc pas où réside la difficulté à concilier la *Théorie* et la *Richesse* : « there need be no difficulty in bringing *homo moralis* and *homo economicus* together » (Fleischacker, 2004, p. 83). Si les actions entreprises en fonction de notre intérêt personnel sont amoraux, il demeure que la *Richesse* aborde d'autres sujets, ceux-là n'étant pas dépourvus de fondements moraux. Ainsi, selon Fleischacker, l'égalité des hommes et la justice distributive occupent l'avant-plan de la *Richesse*.

Il nous apparaît important de préciser que, de notre point de vue, l'idée selon laquelle les actions entreprises par intérêt personnel sont amoraux est contraire à l'idée de Smith, pour

---

<sup>69</sup> Il n'est évidemment pas possible d'identifier l'origine exacte des théories auxquelles nous nous intéressons. C'est pourquoi nous avons choisi d'effectuer un regroupement en fonction des ouvrages majeurs qui ont mis en avant une théorie, c'est-à-dire de ceux qui ont exercé une influence importante sur les analyses postérieures. Par exemple, dans le cas qui nous occupe, il est possible que d'autres auteurs aient développé une théorie semblable au cours de la période qui s'écoula entre la publication de l'article d'Oncken (1897) et l'introduction à la *Théorie* (1976). Toutefois, durant la période 1897-1976, année qui vit apparaître un intérêt renouvelé pour l'œuvre de Smith grâce à la publication de la nouvelle édition de ses œuvres, rares furent les contributions au débat.

qui la prudence, qui consiste à poursuivre son intérêt personnel par souci d'améliorer sa condition et celle de ses proches, peut constituer une vertu. Car à quoi consiste une telle poursuite de son intérêt personnel, sinon à travailler et à faire preuve de frugalité pour s'assurer un avenir meilleur? À ce sujet, nous avons écrit que Sen (2002) définit justement la prudence comme la poursuite de l'intérêt personnel, émaillée de considérations morales.

Haakonssen, dans son essai *The Coherence of Smith's Thought* (2006), pose sur le *Problème* un regard qui nous semble plus cohérent avec la pensée de Smith, notamment en ce qui concerne la prudence. Il reconnaît que la *Richesse* ne porte que sur une portion de l'entreprise humaine, celle qui relève de l'économie politique, et indique que la vertu de la prudence constitue la base de l'économie politique. Plus précisément, Haakonssen définit ainsi l'économie politique : « an attempt to work out the *relations* between 'abstract' individuals, individuals about whom nothing more is assumed than that they are self-interested, or prudent » (Haakonssen, 2006, p. 7). Si les préoccupations morales sont moins apparentes dans la *Richesse* – du moins les vertus autres que la prudence –, c'est que la nature même du sujet traité les rend moins pertinentes.

#### *L'intérêt personnel comme moteur des activités économiques : les sphères d'intimité*

Nieli, dans « Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem » (1986) approfondit la théorie selon laquelle la *Richesse* accorde une place importante à l'intérêt personnel parce qu'elle traite des activités économiques, qui ne constituent qu'un aspect de l'entreprise humaine. Rappelons que Nieli proposa, pour réconcilier les deux œuvres, la théorie des sphères d'intimité, selon laquelle nous traitons les individus différemment suivant qu'ils se trouvent ou non à l'intérieur de notre cercle de relations intimes. C'est seulement lorsque nous interagissons avec les individus à l'extérieur de notre sphère que nous adoptons un comportement centré sur notre intérêt personnel, puisque nous entretenons principalement avec eux des relations de nature économique. Ainsi, les deux œuvres seraient complémentaires, les thèmes que l'on retrouve dans la *Théorie*, comme l'amour et la bienveillance, s'appliquant aux relations que nous entretenons avec les individus qui nous sont proches. Quant à la *Richesse*, il s'agirait d'une œuvre qui porte uniquement sur une

fraction des relations économiques, celles qu'entretiennent entre eux des individus n'ayant pas de liens intimes.

Quelques années plus tôt, Teichgraeber (1981, p. 117) avait formulé l'hypothèse selon laquelle la *Richesse* met en scène une société d'étrangers (*society of strangers*). Ceux-ci n'éprouvent pas les uns pour les autres la sympathie qu'ils ressentent envers leurs proches. Cela leur permet de faire preuve de maîtrise de soi; cette maîtrise de soi est essentielle au maintien d'un ordre social : « Excessive sympathy, according to Smith, encouraged men to ignore the necessary self-restraints that should order social encounters among individuals. Our familiarity with others, in other words, breeds moral laxness » (Teichgraeber, 1981, p. 117). Selon Teichgraeber, cette modération de la sympathie dans la *Richesse* peut fournir un élément d'explication à la transition intellectuelle qui s'opéra entre la *Théorie* et la *Richesse*.

Otteson (2002) se pose en héritier de Nieli (1986) et de Teichgraeber (1981) et, par extension, d'Oncken (1897) et Macfie et Raphael (1976). Il se réfère à un principe de familiarité (*familiarity principle*), dont il attribue l'origine à Teichgraeber, pour concilier la *Théorie* et la *Richesse*. Le principe de familiarité est simplement une autre façon de nommer ce précepte selon lequel nous faisons preuve d'une plus grande bienveillance envers les individus qui sont nos proches, un comportement dont approuve le spectateur impartial.

Au sujet du *Problème*, Otteson remarque que la plupart des théoriciens ne perçoivent pas d'incohérence majeure entre la *Théorie* et la *Richesse* : « the issue today is generally regarded by Smith scholars as settled in favor of Smith's consistency » (Otteson, 2002, p. 3). Ceux-ci s'entendent généralement sur trois solutions pouvant lui être apportés. D'abord, Smith analyse des domaines distincts de la vie humaine dans la *Théorie* et la *Richesse* : les relations morales et les relations économiques. Il est donc naturel qu'il ait prêté des motivations différentes aux individus qui évoluent dans des arènes différentes. Une seconde solution consiste à reconnaître qu'il y a dans la *Théorie* une importante réflexion sur la prudence, une vertu qui relève de l'intérêt personnel (*self-regarding virtue*). Ainsi, dès l'écriture de la *Théorie*, Smith aurait été conscient de l'important rôle de l'intérêt personnel

dans certaines arènes de la vie. La troisième solution consiste à reconnaître que la sympathie, telle que décrite dans la *Théorie*, ne constitue pas un désir ou le moteur de l'action humaine, mais plutôt une harmonie de sentiments, et par conséquent, elle ne peut entrer en conflit avec d'autres motifs.

En regard de ces solutions, Otteson estime que le *Problème* n'a jusqu'à maintenant pas été résolu adéquatement. D'abord, il conteste l'idée selon laquelle la portée de la *Richesse* est plus étroite que celle de la *Théorie*. Se situant à mi-chemin entre Morrow (1927) et Nieli (1986), il remarque qu'outre les enjeux économiques, la *Richesse* traite de l'éducation, de la politique et de la religion. Comme Nieli, il croit que l'intérêt personnel est le seul principe actif du comportement humain dans la *Richesse* : « if Smith had thought that any motivation besides self-interest is active in human behavior, he would have appealed to it somewhere in WN, especially given the extremely broad range of human activities he discusses in WN » (Otteson, 2002, p. 156). Dans ce cas, quelle solution propose-t-il pour régler le *Problème*? Sa théorie est fondée sur l'observation que les individus examinés dans la *Théorie* et la *Richesse* ont une nature commune; ils ont deux motivations, soit le désir de la sympathie mutuelle et le désir d'améliorer leur condition. Ces motivations influencent différemment leur comportement, selon qu'ils se trouvent en présence des individus qui leur sont proches ou non. Par exemple, lorsqu'ils interagissent avec des étrangers, ils acceptent que ceux-ci adoptent un comportement qui est centré sur leur intérêt personnel, ou le désir d'améliorer leur condition.

Cette motivation à améliorer sa condition est le moteur de toutes les actions humaines qui font l'objet d'une analyse dans la *Richesse*. Quant au désir de sympathie mutuelle, cette motivation a comme résultat la création des normes morales (par le mécanisme du spectateur impartial), ce qui constitue le propos de la *Théorie*. Nous avons vu que, chez Otteson, un seul modèle conceptuel, celui du marché, est nécessaire pour comprendre à la fois la nature humaine et les institutions développées par les humains. « In TMS, Smith focuses his attention on the desire for mutual sympathy and the unintended order to which it leads, namely, the general rules of morality; in WN, he concentrates on the desire for better

conditions in life and the unintended order to which it leads, namely, economic markets » (Otteson, 2002, p. 7).

*Seconde approche : rejet de la conception de la sympathie comme motivation*

Nous avons nommé « rejet de la conception de la sympathie comme motivation » la seconde manière de concilier les deux œuvres que proposent, s’inspirant d’auteurs classiques, les auteurs de la période 2002–2008. Selon cette approche, les économistes qui ont énoncé le *Problème* ont commis l’erreur d’interpréter la sympathie comme une motivation pour agir, au même titre que l’intérêt personnel. Bien que la majorité des auteurs étudiés créditent Macfie et Raphael (1976) pour cette idée, Montes (2003) indique que l’historien britannique Leslie Stephen<sup>70</sup> avait proposé une interprétation similaire dans son ouvrage *History of English Thought in the Eighteenth Century* en 1876. Selon Stephen, l’intérêt personnel dans la *Richesse* constitue une force motivatrice, tandis que la sympathie dans la *Théorie* constitue une force régulatrice, qui permet précisément de modérer les abus liés à l’intérêt personnel : « [reflex selfishness] exerts a regulative power which restrains purely mischievous actions » (Montes, 2003, p. 74). La sympathie chez Stephen constitue donc le pendant de l’égoïsme.

Ainsi, la sympathie et l’intérêt personnel, plutôt que d’être des motivations conflictuelles, seraient des forces complémentaires. Selon l’interprétation de Stephen, la sympathie telle qu’exposée dans la *Théorie* est la clé qui permet de répondre à la question suivante : Étant donné que l’homme est un être foncièrement égoïste, comment en vient-il à condamner des actions qui sont motivées par l’égoïsme ? C’est grâce au processus qui est exposé dans la *Théorie*, par lequel la sympathie contribue à développer notre sens moral, qu’il réussit ce tour de force.

Cent ans plus tard, dans leur introduction à la *Théorie* (1976), Macfie et Raphael écrivirent que le *Problème* est basé sur la fausse prémisse que la sympathie et l’amour-propre sont des motivations inconciliables. Dans les faits, la sympathie n’est pas une motivation, mais bien le

---

<sup>70</sup> Leslie Stephen (1832-1904), père de Thoby et Adrian, ainsi que de Vanessa Bell et Virginia Woolf.

processus à l'origine des jugements moraux : « Sympathy is the core of Smith's explanation of moral *judgement*. The motive to action is an entirely different matter » (Macfie et Raphael, 1976, p. 17). Quant à l'amour-propre, il est vrai qu'il s'agit d'une motivation; elle est généralement à l'œuvre dans la sphère économique. En somme, selon Macfie et Raphael, dès lors que l'on reconnaît que la sympathie est en fait le fondement de nos jugements moraux, et qu'elle n'entre pas en conflit avec le motif de l'intérêt personnel, le *Problème* ne se pose plus.

Il convient ici de spécifier que Montes (2003) s'inscrit en faux contre cette théorie selon laquelle le *Problème* est basé sur un malentendu dû au fait que certains théoriciens ont confondu la sympathie et l'intérêt personnel en les considérant comme deux sources de motivation. Montes croit qu'il est erroné d'attribuer à la sympathie la seule fonction de fondement des jugements moraux. Si tel était le cas, cela signifierait que la sympathie intervient toujours à la suite d'une action, au moment du jugement. Or, la sympathie est un principe de la nature humaine qui intervient aussi au moment de l'action : « sympathy as a principle in human nature is not only a capacity, but also a disposition, and therefore it pertains to both the origin of moral judgment and to the process of attaining it » (Montes, 2003, p. 83). Selon Montes, croire que la sympathie est confinée au jugement moral consiste à dire que l'individu est dépourvu d'autonomie morale. Or, Evensky (2005) rappelle que cette autonomie, qui est incarnée par le spectateur impartial, est fondamentale pour le système éthique de Smith. En effet, les normes morales émergent à partir des interactions entre des individus dotés d'une autonomie morale.

Comme Montes, nous reconnaissons que la sympathie intervient à toutes les étapes du jugement moral, en débutant par le moment où un individu mène une action qui suscitera un tel jugement. De plus, nous estimons qu'au moment où les individus font des gestes, ils sont mus par le désir de plaire, ou d'attirer la sympathie. Ainsi, il est possible de concilier la position de Montes (2003) avec celle de Macfie et Raphael (1976). La sympathie, sans être une motivation, n'est pas reléguée à la seule fonction de fondement des jugements moraux. Elle est présente à toutes les étapes menant au jugement moral, à commencer par le geste qui est posé avec le souci d'attirer la sympathie.

Alexander Broadie et Pratap Bhanu Mehta examinent chacun une facette du *Problème* dans le recueil *The Cambridge Companion to Adam Smith* (2006). Broadie, dans « Sympathy and the Impartial Spectator », analyse le rôle de la sympathie dans l'œuvre de Smith, tandis que Mehta, dans « Self-Interest and Other Interests », analyse – on l'aura deviné – l'intérêt personnel. Broadie et Mehta semblent partager la même opinion concernant le *Problème*, qui repose selon eux sur une incompréhension du rôle de la sympathie dans le système de Smith. Tous deux adhèrent à la théorie selon laquelle la sympathie ne constitue pas une motivation au même titre que l'intérêt personnel, mais plutôt le mécanisme qui permet de développer des jugements moraux. Toutefois, Mehta estime que cette observation ne suffit pas pour écarter le *Problème*. Pour comprendre le point de vue de cet auteur, il est nécessaire d'examiner le rôle de l'intérêt personnel dans le traitement smithien de la motivation.

D'abord, Mehta rejette l'idée selon laquelle il y a une absence de préoccupation morale dans la *Richesse*. Il reconnaît que, chez Smith, la vie économique repose sur l'intérêt personnel, mais considère que le concept de l'intérêt personnel regorge de connotations morales. Dans cette optique, le passage sur le boucher, le brasseur et le boulanger n'est pas une ode à l'intérêt personnel, mais plutôt le reflet d'une évidence : lorsque nous effectuons une transaction avec le boucher, à quoi pouvons nous faire appel sinon à son amour-propre ? Cela ne signifie en aucun cas que, à la *Mandeville*, toutes les actions qui apparaissent bienveillantes naissent, en réalité, du désir d'assouvir l'intérêt personnel.

Il ne fait pas de doute que l'intérêt personnel constitue dans la *Richesse* une motivation – importante certes – parmi une panoplie d'autres motivations. La question particulière qui se pose concernant l'intérêt personnel est la suivante : Comment s'assurer que la poursuite de l'intérêt personnel engendre des résultats bénéfiques et pour soi et pour la société en général ? Smith soutient que le meilleur moyen d'atteindre cet objectif est de faire en sorte que les individus soient autorisés à juger de leurs propres intérêts. Il refuse de voir ces intérêts contrôlés par des individus en position d'autorité qui, de toute manière, ont leur propre intérêt à coeur. « Smith's point is clearly not to replace public spirit with self-interest but to ensure



that an *equality* of interests prevails » (Mehta, 2006, p. 252). Finalement, Mehta effectue une analyse remarquable de l'intérêt personnel, qui se trouve au centre d'un paradoxe :

*The paradox is that the very motive, self-interest, that allows that system to produce the beneficial consequences it does, constantly threatens to undermine it. It is the pursuit of their interests that leads merchants to demand monopolies and privileges that harm society; yet, those very same interests can, under rights institutional conditions, produce beneficial outcomes.* (Mehta, 2006, p. 257)

Kennedy (2005) adhère lui aussi à la théorie selon laquelle la sympathie est le fondement du jugement moral et non une motivation à agir. Quant à l'intérêt personnel, il s'agit d'une motivation parmi les autres qui guident notre comportement économique. Néanmoins, il estime qu'il n'est pas évident d'interpréter les idées de Smith, puisque celui-ci ne les a pas articulées de façon manifeste à l'intérieur d'un système.

Pour établir la relation entre la *Théorie* et la *Richesse*, Kennedy reprend l'idée de Smith selon laquelle l'amour-propre peut constituer une motivation pour entreprendre des actions vertueuses : « He noted that 'regard to our own private happiness and interest' appears on many occasions a 'very laudable' principle of action, and he lists other laudable and praise-worthy habits which serve self-interested motives, such as 'economy, industry, discretion, attention, and application of thought » (Kennedy, 2005, p. 43–44). Il souligne que, dans la *Théorie*, Smith réfute la philosophie de Hutcheson, selon qui seule la bienveillance constitue un motif pour l'action vertueuse. Pour lui, cette conception de la bienveillance n'est pas réaliste, étant donné le caractère imparfait des êtres humains.

De plus, nos motifs – même quand ils ne relèvent pas de la vertu pure – peuvent engendrer des résultats vertueux (*virtuous outcomes*). C'est précisément cette thématique qui est, selon Kennedy (2005), développée dans la *Richesse*, en harmonie avec les théories exposées dans la *Théorie*. Il affirme que cela suffit pour enterrer le *Problème*. La théorie exposée ci-dessus n'est pas sans fondements; nous sommes néanmoins d'avis que Kennedy anticipe un peu trop vite la fin du *Problème*.

### *Critique de Kennedy*

La théorie de Kennedy présente des lacunes importantes, notamment en ce qui concerne la description de l'intérêt personnel. Il nous apparaît important de nous attarder à certaines idées formulées par cet auteur, puisque cela nous permettra de rectifier, au meilleur de nos connaissances, des idées fausses véhiculées relativement à l'intérêt personnel chez Smith, un des concepts clés pour résoudre le *Problème*.

Selon Kennedy, l'être humain chez Smith est doté d'une propension naturelle à procéder à des échanges. Le passage sur le boucher, le braiseur et le boulanger ne porte pas sur les motifs d'un individu agissant seul et de manière égoïste, mais bien sur une interaction : la négociation entre, au minimum, deux êtres humains. Dans un tel contexte, si les individus engagés dans la négociation n'étaient mus que par leur intérêt personnel, il serait impossible pour eux d'obtenir quoi que ce soit de cette négociation. Au contraire, les personnes engagées dans la négociation doivent réprimer leurs passions égoïstes. Selon Kennedy, cet argument est énoncé de manière évidente dans le passage suivant, où Smith spécifie qu'un comportement égoïste ne permet pas à l'individu d'obtenir ce qu'il désire :

*Man continually standing in need of the assistance of others, must fall upon some means to procure their help. This he does not merely by coaxing and courting; he does not expect it unless he can turn it to your advantage or make it appear to be so. Mere self-love is not sufficient for it, till he applies in some ways to your self-love. A bargain does this in the easiest manner. When you apply to a brewer or butcher for beer or for beef you do not explain to him how much you stand in need of these, but how much it would be in (his) interest to allow you to have them for a certain price. (Lectures on Jurisprudence, par. 563)*

Kennedy explique que le mécanisme à l'œuvre est le suivant : le fait de vouloir obtenir quelque chose est intrinsèquement égoïste. Or, nous voulons tous des choses que nous n'avons pas et, par conséquent, nous avons tous des pulsions égoïstes. Mais cela ne signifie pas que nous ne soyons pas aimables. Ce qui n'est pas aimable, c'est d'exiger ce que nous voulons, sans offrir quoi que ce soit en retour. La position de chacune des parties peut se résumer ainsi : donne-moi ce que je veux et tu obtiendras ce que tu veux. Selon Kennedy, seule la première moitié de cette affirmation (donne-moi ce que je veux) est une expression

de l'égoïsme de l'agent. La seconde moitié de cette affirmation (et tu obtiendras ce que tu veux) est l'expression de notre volonté à dépasser notre égoïsme pour atteindre un commun accord (*an agreed valuation*).

À notre avis, dans le passage sur le boucher, le boulanger et le brasseur, Smith veut simplement mettre au clair que le fait d'exprimer notre intérêt personnel n'est pas suffisant pour mener à terme une négociation. En effet, les deux parties engagées dans la transaction doivent reconnaître que le désir de l'autre d'améliorer en cette circonstance son bien-être doit être assouvi. Il n'est pas question ici d'amabilité. D'ailleurs, ce n'est pas l'objet de nos échanges mercantiles.

De plus, il semble que Kennedy confonde intérêt personnel ou amour-propre (*self-love*) et égoïsme (*selfishness*). Par exemple, il écrit au sujet de la relation qu'entretient une personne avec une autre partie engagée dans un processus de négociation : « Just as you must go beyond your selfishness by offering them some of what they want, they too must go beyond their selfishness by offering you some of what you want. Absolutely selfish people cannot conclude deals » (Kennedy, 2005, p. 105). Il commet de cette façon une erreur, qu'il reproche pourtant à un certain nombre d'auteurs qui ont fait de la *Richesse* une apologie de la poursuite de l'intérêt personnel au détriment de valeurs morales.

Or, Smith fait très rarement référence à des individus égoïstes. Ceux-là forment une minorité parmi l'ensemble des humains qui, il est vrai, sont mus par leur intérêt personnel dans la sphère économique. Par ailleurs, nous avons vu que cette poursuite de l'intérêt personnel ne doit pas être perçue de manière péjorative, puisqu'elle n'est pas incompatible avec des comportements vertueux.

*Troisième approche : l'intérêt personnel comme thématique de la Théorie, plutôt que de la Richesse*

De toutes les œuvres que nous avons analysées, ce sont sans doute les essais de Paganelli (2008) et de Rothschild et Sen (2006) qui proposent les pistes de réflexion les plus

étonnantes. Chez ces auteurs, l'intérêt personnel apparaît comme une thématique de la *Théorie*, plutôt que de la *Richesse*. D'une part, Paganelli indique que c'est la *Théorie* qui comporte le traitement le plus favorable de l'intérêt personnel. D'autre part, Rothschild et Sen estiment que l'intérêt personnel est complètement absent de la *Richesse*. Néanmoins, il y a une divergence majeure entre les deux articles, puisque Rothschild et Sen estiment que la *Théorie* et la *Richesse* sont deux œuvres complémentaires. À l'inverse, Paganelli estime qu'elles sont irréconciliables. En ce sens, Paganelli se pose en successeur de Viner (1927).

Dans leur essai intitulé *Adam Smith's Economics*, Rothschild et Sen ne se penchent pas précisément sur le *Problème*. Néanmoins, nous retiendrons aux fins de notre analyse certains éléments de leur texte. Smith écrit, dans la *Théorie*, que le désir d'être respecté est probablement notre désir le plus fort. Voulant susciter le respect, car cela correspond à notre intérêt personnel, nous recherchons les richesses et tentons d'éviter la misère. Il s'agit, selon Sen et Rothschild, d'un des thèmes principaux de la *Théorie*. À l'inverse, l'amour-propre ne figure pas parmi les thèmes principaux de la *Richesse*, car Smith ne le mentionne presque pas dans ce livre. Toutefois, il est possible d'établir une relation claire entre les deux œuvres puisque la façon la plus évidente d'éviter la misère est d'augmenter notre fortune au moyen de l'épargne et de l'accumulation. Ces deux opérations sont justement des thèmes centraux de la *Richesse*.

Paganelli ne prétend pas que la poursuite de l'intérêt personnel est absente de la *Richesse*. Simplement, elle y apparaît sous un jour moins favorable que dans la *Théorie*. Son analyse part de la prémisses que la poursuite de l'intérêt personnel, lorsqu'elle est menée avec retenue, engendre des effets bénéfiques pour la société :

*Parts of The Wealth of Nations describe the wonders that a well-behaved self-interest achieves. It is from the self-interest of individuals, such as the butcher, the baker, and the brewer, that individuals and society prosper—the marvels of the invisible hand are well known. Similarly, in The Theory of Moral Sentiments a well-behaved self-interest has positive effects. Self-interest can be seen as a part of the roots of self-command and of the self-regarding virtues.* (Paganelli, 2008, p. 366)

Paganelli reconnaît toutefois que la poursuite de l'intérêt personnel, lorsqu'elle est dépourvue de considérations morales, peut avoir des effets dévastateurs. Cela est illustré tant dans la *Théorie* que dans la *Richesse*. Par exemple, dans la *Théorie*, les individus ont tendance à être si ambitieux que leur souci d'améliorer leur statut social les empêche d'atteindre le vrai bonheur. Dans la *Richesse*, l'analyse des politiques mercantilistes, adoptées pour assouvir la voracité des marchands, constitue le meilleur exemple des abus engendrés par la poursuite de l'intérêt personnel.

Paganelli souligne que, dans les jours suivant la publication de la *Richesse*, ce sont les attaques formulées par Smith contre la poursuite abusive de l'intérêt personnel qui ont retenu l'attention. Ses critiques à l'endroit des marchands, des professeurs et des prêtres qui commettent des abus au nom de leur intérêt personnel suscitèrent une controverse bien plus importante que ses arguments en faveur de l'intérêt personnel.

Le cœur de la thèse de Paganelli repose sur l'idée que dans la *Théorie* l'intérêt personnel est toujours contenu, de sorte que les individus et la société ne subissent pas les répercussions de la poursuite effrénée de l'intérêt personnel menée par certains. Le mécanisme à l'œuvre est le désir naturel de plaire et de susciter les louanges. Ce désir est si fort qu'il surpasse la tentation de commettre des abus au nom de l'intérêt personnel. La personne qui par malheur est confrontée à un comportement qui relève uniquement de l'intérêt personnel est dégoûtée à un tel point qu'elle résout de ne jamais se comporter de la sorte. C'est ainsi que des normes morales sont générées. En somme, dans la *Théorie*, les abus majeurs sont contenus et, si exceptionnellement un abus a lieu, celui-ci sert de catalyseur pour améliorer le comportement des individus.

A contrario, dans la *Richesse*, il n'y a aucun moyen de prévenir les abus engendrés par l'intérêt personnel, et ces abus engendrent de graves conséquences. Paganelli attribue cela au fait que Smith introduit dans son ouvrage d'économie politique le rôle du gouvernement. L'État, qui a le pouvoir de garantir la protection de certains intérêts particuliers, comme ceux des monopoleurs, crée des mesures incitatives : « with the introduction of government protections and the change in incentives they cause, self-interest can hopelessly deviate from

a source of virtue and social well-being into a cause of mean rapacity and social impoverishment » (Paganelli, 2008, p. 377). Les intérêts privés sont systématiquement en conflit avec la mise en place de systèmes destinés à contenir les abus de l'intérêt personnel, par exemple l'instauration du libre commerce.

Contrairement à ce qu'insinue Paganelli, il nous semble que sa thèse ne corrobore pas l'existence du *Problème*. En effet, il y a un contexte institutionnel propre à la *Richesse* qui justifie le traitement différent de l'intérêt personnel dans la *Théorie* et la *Richesse*. D'autre part, il nous semble plutôt audacieux d'affirmer que la *Théorie* fait la promotion de l'intérêt personnel, puisque la place qui y est accordée est négligeable. D'ailleurs, l'affirmation de Paganelli, selon laquelle « George Stigler<sup>71</sup> ([1971] 1982, 136) captures the essence, the presence, and the beneficial effects of self-interest in *The Wealth of Nations*, claiming that 'the *Wealth of Nations* is a stupendous palace erected upon the granite of self-interest' » (Paganelli, 2008, p. 368) nous semble plutôt aller à l'encontre de l'idée que la *Richesse* comporte une description des graves conséquences engendrées par la poursuite de l'intérêt personnel. Finalement, sur quoi Paganelli se base-t-elle pour affirmer que la plupart des interprètes estiment que les deux livres sont irréconciliables? Notre examen de plus de vingt-cinq analyses de la question, couvrant la période 1897–2008, révèle le contraire.

#### *Quatrième approche : la perspective historique*

Nous avons vu que Teichgraeber (1981), comme Dickey (1986), ont souligné l'importance de cibler les préoccupations propres à l'Écosse du XVIII<sup>e</sup> siècle avant de procéder à l'analyse de la cohésion, ou non, des œuvres de Smith. Selon Teichgraeber, il est nécessaire de situer ces œuvres à l'intérieur d'un cadre historico-intellectuel. Dans cette optique, il choisit de positionner la *Théorie* comme un document appartenant aux débuts de la pensée humaniste moderne. Quant à Dickey, il estime que les divergences entre la *Théorie* et la *Richesse* sont le fruit d'une évolution dans la pensée de Smith, qui est le reflet de l'époque durant laquelle il vécut. Il perçoit dans les modifications apportées à la sixième édition de la

---

<sup>71</sup> George Stigler (1911-1991), économiste américain dont les propos dans « Smith's Travels on the Ship of the State » (1971) continuent de susciter la controverse chez les interprètes de la pensée smithienne.

*Théorie* une préoccupation profonde à l'égard de la décadence des mœurs qu'a entraîné l'avènement de la société commerciale, et un intérêt renouvelé pour le concept de la citoyenneté. Nous remarquons chez Evensky (2005) et McLean (2006) un souci similaire de situer l'œuvre de Smith, et particulièrement la relation entre la *Théorie* et la *Richesse*, dans le contexte historique particulier où il vécut.

Evensky ne perçoit pas d'incohérence majeure entre la *Théorie* et la *Richesse*. Néanmoins, il reconnaît qu'un changement important s'est opéré dans la pensée de Smith au fil des diverses éditions de ces œuvres. Cela apparaît évident à la lecture de l'édition de 1790 de la *Théorie*. Il semble que Smith était de plus en plus préoccupé par le fait que les politiques gouvernementales étaient déterminées par des intérêts mercantiles. C'est, selon Evensky, l'engagement de Smith envers l'atteinte du cas limitatif idéal qui le mena à critiquer le mercantilisme. Ce système, parce qu'il favorisait des intérêts particuliers, ralentissait la marche de l'humanité vers « the liberal plan of equality, liberty and justice » (*Richesse*, p. 596).

Evensky, suivant Dickey (1986), fait la conjecture que c'est cette inquiétude qui poussa Smith à accorder une plus grande place à des considérations d'ordre civiques et humanistes. Selon lui, Smith était devenu convaincu, dans la sixième édition de la *Théorie*, que l'atteinte de l'État idéal demandait la participation des citoyens. Bien que ses aspirations soient demeurées inchangées, sa vision du chemin pouvant mener à cet État s'est transformée au cours de sa carrière, évoluant d'une confiance aveugle en la main invisible à une croyance en la vertu civique. Evensky estime que la modification la plus importante à la *Théorie* est contenue dans la sixième édition. Smith affirma d'ailleurs que cette édition avait été révisée avec « the care and attention which I always intended » (Macfie et Raphael, p. 19). Cette édition comprend l'ajout d'une section sur la vertu qui révèle une transformation de la pensée de Smith vers une vision civique et humaniste de la citoyenneté comme vertu active (*active virtue*).

McLean éclaire lui aussi de façon unique le débat sur le *Problème*. Nous avons vu qu'il est très critique à l'égard du fait que cette question continue de susciter l'intérêt parmi les

interprètes de la pensée de Smith. D'abord, il constate de nombreuses références croisées dans la *Théorie* et la *Richesse*, et le seul fait des révisions que Smith apporta à la *Théorie* en 1790 aurait dû suffire à envoyer au rencart le *Problème* : « there are scholars who believe it is still a live issue (...). For the life of me I cannot see how or why » (McLean, 2006, p. 84). Néanmoins, McLean entreprend de clore une fois pour toutes les discussions autour de ce problème. Pour cela, il renvoie à un débat fondamental à l'époque des Lumières : celui du dessein intelligent.

Selon McLean, l'erreur fondamentale que commettent les théoriciens est de tenir pour acquis que la *Théorie* et la *Richesse* ont tous les deux un caractère normatif; c'est-à-dire que la *Théorie* recommande la sympathie et que la *Richesse* recommande d'adopter le comportement égoïste. Bien qu'ils aient des implications normatives, les deux livres sont en fait de nature analytique. La *Théorie* pose une question : Qu'est-ce qu'un sentiment moral? De même, la *Richesse* pose la question : Quelle est la cause de la richesse des nations<sup>72</sup>?

McLean distingue une version forte du *Problème*, à caractère normatif, et une version faible, à caractère analytique. Il suffit, pour invalider la version forte, de réitérer que Smith ne recommande pas d'adopter comme attitude la sympathie dans la *Théorie* et l'égoïsme dans la *Richesse*. La version faible du *Problème*, ou « pseudo *Problème* », stipule que le comportement social est influencé par la sympathie, tandis que le comportement économique est motivé par l'intérêt personnel. Pour trouver une solution à ce problème, McLean entreprend d'examiner le rôle de la main invisible chez Smith, ou l'émergence de l'ordre spontané dans les sphères économique ou morale.

D'abord, McLean établit que la dichotomie dessein intelligent/ ordre spontané est fondamentale : « Intelligent design versus spontaneous order – that dichotomy is fundamental in social and in natural science » (McLean, 2006, p. 87). Selon lui, la main invisible ou ordre spontané – il traite les deux phénomènes comme des synonymes – constitue le thème qui unit la *Théorie* et la *Richesse*. Dans la *Théorie*, en accord avec la

---

<sup>72</sup> Selon McLean (2006), la réponse se résume ainsi : « allowing the division of labour to generate endogenous growth, assisted by good institutions » (p. 85).



conception faiblement déiste que McLean attribue à Smith, les humains sont dotés de certaines idées morales innées. Lorsqu'ils interagissent, des codes moraux émergent spontanément. Comme tout ordre spontané, cette émergence de codes moraux est incompatible avec une conception du dessein intelligent. Cette conception est également exclue des analyses économiques mises en avant dans la *Richesse*. Les échanges économiques sont le fruit de l'invention humaine; il surgit de ces échanges un ordre spontané.

Il n'est pas clair pour nous en quoi cet examen du rôle de la main invisible chez Smith constitue une réponse à la version faible du *Problème*. De toute évidence, pour McLean, cette réflexion clôt le débat : « we have disposed of the Adam Smith pseudo-problem » (p. 90). Qui plus est, au risque de déconcerter le lecteur, le dessein intelligent et l'ordre spontané dans la pensée de Smith ne nous semblent pas incompatibles, mais bien complémentaires. Les êtres humains, par leurs interactions, génèrent des règles morales. Cela constitue un ordre spontané. Quel est le moteur de ces interactions? Il s'agit du désir de plaire, d'être respecté, dont les a dotés un Dieu bienveillant. La volonté de ce Dieu n'est pas incompatible avec la définition du dessein intelligent : Il a posé les bases du fonctionnement de l'univers, mais n'est pas présent dans chacun des gestes que posent les individus.

### **Contexte historique et religieux**

Avant de clore ce chapitre, il nous apparaît important d'examiner plus en profondeur le rôle de la religion dans l'œuvre de Smith. Nous avons procédé à l'analyse des fondements moraux sur lesquels repose la vision smithienne de la nature humaine. Or, cette vision de la nature humaine est nécessairement influencée par la théologie. Dans le but d'apporter un éclairage sur cet aspect de son œuvre, nous nous tournons d'abord vers un essai de la période 2002–2008, « The 'New View' of Adam Smith and the Development of his Views Over Time » (2007), de James E. Alvey. Cet essai examine la question de la continuité dans la pensée religieuse de Smith, qui constitue de toute évidence la question la plus pertinente pour tout théoricien s'intéressant au *Problème* dans une optique religieuse.

En effet, Alvey croit que la manière dont on lit et comprend Smith dépend d'abord et avant tout de notre acceptation, ou non, de la « thèse de la continuité »; il s'agit de l'ensemble des théories concernant la transformation de la pensée morale et religieuse de Smith au cours de sa carrière. Il remarque qu'il y a une importante variété de points de vue relatifs à la nature de la pensée de Smith en ce qui a trait à la théologie et souligne qu'on l'associe tant à la religion naturelle<sup>73</sup> (Rae, 1895) qu'au déisme optimiste (*optimistic Deism*) (Eckstein, 1926) ou à l'athéisme (*practical atheism*) (Dunn, 1983).

Alvey rappelle que des doutes quant à la continuité de l'œuvre de Smith persistent depuis les années 1850, lorsque des membres de l'école historique allemande formulèrent le *Problème* (p. 67). Depuis, les chercheurs ont adopté une grande diversité de points de vue sur la thèse de la continuité, allant d'un changement majeur de vision (Dwyer, 1987) à une quasi parfaite continuité de l'œuvre (Hill, 2001). Alvey affirme que le texte qui fait autorité parmi les apologistes d'un changement dans la vision religieuse de Smith est celui de Macfie et Raphael (1976), selon qui Smith a évolué d'un christianisme orthodoxe à la religion naturelle au cours de la période durant laquelle il écrivit les six éditions de la *Théorie*<sup>74</sup> (p. 68).

Alvey, s'inspirant de Kleer (1995), reconnaît quatre courants de pensée principaux concernant l'évolution de la pensée religieuse de Smith. Le premier courant est celui qu'il nomme « vision d'origine » (*original view*). Il s'agit de la vision qui fut maintenue jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, selon laquelle la *Théorie* était fondée sur le concept d'un Auteur de la nature bienveillant et divin. Les experts associés à ce courant ne voyaient aucune évolution importante dans la pensée religieuse de Smith d'une œuvre à l'autre.

Après la Seconde Guerre mondiale vint « l'interprétation séculaire » (*secular interpretation*). L'opinion qui émergea alors parmi les experts de la pensée smithienne était que les

---

<sup>73</sup> Morrow (1927) propose une description de la religion, ou théologie naturelle :

*Natural theology, as then conceived, dealt with those universal religious truths which underlie all positive religions and can be discovered by the human reason independently of a divine revelation: such truths, for instance, as the existence of God and the moral government of the world. The chief concern of natural theology was to furnish a foundation for morality independent of positive religion;* (p. 334).

<sup>74</sup> Comme Macfie et Raphael, Dickey (1986) et Evensky (1989) soutiennent que la vision théologique de Smith a changé. Evensky suggère que la pensée de Smith a évolué d'une croyance que la société tendait automatiquement vers le dessein de la divinité à la croyance que les agents doivent être des agents de changement vers cette fin.

arguments théologiques et téléologiques, bien que présents dans la *Théorie*, pouvaient être extraits de l'œuvre sans nuire à la solidité de l'analyse. Selon eux, Smith est un théoricien de l'ordre spontané, c'est-à-dire que la théorie de la main invisible ne relève pas d'une volonté divine, mais bien d'un mécanisme causal. Il semble y avoir parmi ces experts<sup>75</sup> un accord à l'effet que la théologie de Smith s'est transformée au cours des années.

La « vision nouvelle »<sup>76</sup> (*new view*) émergea au début des années 1990 par opposition à l'interprétation séculaire. Selon cette vision, la création de l'univers par un Auteur de la nature bienveillant constitue une pierre angulaire du système de philosophie morale de Smith. Les interprètes qui se rangent derrière cette vision partagent l'idée selon laquelle Smith croyait en une religion naturelle. Comme dans la vision originale, ceux-ci ne voient pas une évolution importante dans la pensée religieuse de Smith au cours de ses œuvres. En définitive, leur vision n'est pas tellement différente de la vision originale, c'est plutôt le contexte historique qui la caractérise : elle s'est développée en réaction à l'interprétation séculaire.

Alvey estime que l'essence de la vision nouvelle est juste. Toutefois, celle-ci ne met pas l'accent sur le développement structurel qui s'opéra dans la vision théologique de Smith. Il est donc nécessaire de mettre de l'avant une seconde version de la vision nouvelle, qui appartient au quatrième courant. Selon cette vision, Smith s'est éloigné du christianisme au cours de sa vie. Les nombreuses révisions apportées à la *Théorie* seraient donc le reflet de changements structurels profonds, qui résultent des modifications de point de vue de Smith par rapport au christianisme et son engagement profond envers la théologie naturelle. Quoi qu'il en soit, une constante demeure : Dieu est présenté comme un Auteur de la nature n'ayant pas doté l'être humain d'un sens moral, mais de traits destinés à faciliter le développement d'un tel sens moral.

De plus, selon Alvey, la conscience occupe un rôle de plus en plus important au fil des diverses éditions de la *Théorie*. Smith met au clair l'idée selon laquelle nous éprouvons du

---

<sup>75</sup> Au nombre des interprètes, Alvey nomme Macfie (1967), Raphael (1985) et Haakonssen (1981).

<sup>76</sup> Alvey cite Kleer (1995, 2000). Voir aussi Hill (2001).

plaisir à accomplir des gestes qui non seulement suscitent l'approbation, mais qui méritent l'approbation, ce dont seule notre conscience peut attester. En cela, la philosophie morale de Smith suivait l'évolution du stoïcisme christianisé des Lumières.

### *Contexte religieux du Siècle des Lumières*

Nous avons remarqué, chez divers auteurs de la période 2002–2008, une nouvelle volonté d'inscrire les œuvres de Smith dans le contexte religieux du Siècle des Lumières. Certains d'entre eux examinent la question de la continuité de l'œuvre de Smith en la resituant dans ce contexte. Fleischacker (2004) et Evensky (2005) développent une théorie qui est conforme à la vision séculaire. Clarke (2007) quant à lui rejette l'idée que Smith employa un vocabulaire religieux simplement par habitude, ou pour aider ses lecteurs à comprendre l'ampleur ou la qualité des phénomènes exposés dans la *Théorie*.

Rappelons qu'en 1927, Viner avait affirmé que le système mis au point par Smith était inintelligible si on ignorait les considérations d'ordre théologique. Toutefois, la théorie de Viner va à l'encontre de l'idée que Smith aurait évolué au cours de sa carrière vers une croyance en la théologie naturelle. L'évolution, selon Viner, reposait sur le fait que, alors que la première édition de la *Théorie* était basée sur l'existence d'un Dieu bienveillant, la *Richesse* était basée sur des faits. Quant à la sixième édition de la *Théorie*, parue après la *Richesse*, on ne pouvait tout simplement pas s'y fier, puisque Smith était âgé et malade lorsqu'il la rédigea.

Viner reconnaissait qu'on retrouve dans la *Théorie* et la *Richesse* une harmonie de l'ordre naturel, en ce sens que l'homme, en poursuivant son intérêt personnel, sert aussi l'intérêt général de l'humanité. Mais l'existence d'un Dieu bienveillant avait été rayée de la *Richesse* : « this virtual disappearance from the *Wealth of Nations* of the doctrine of an order of nature designed and guided by a benevolent God is that it leaves Smith free to find defects in the order of nature without casting reflections on the workmanship of its Author » (Viner, 1927, p. 208).

Au contraire de Viner, Fleischacker peut être perçu comme un apologiste de la vision séculaire. Selon lui, l'existence d'un Dieu bienveillant ne constitue pas une prémisse au raisonnement social et scientifique de Smith. À la lecture de la *Théorie*, on sera parfois porté à croire le contraire, mais, à chaque fois qu'ils apparaissent, les arguments théologiques peuvent être retirés de l'œuvre sans nuire à la solidité de l'analyse : « the invocation of God goes along with an entirely naturalistic, secular account of how the phenomenon in question works » (Fleischacker, 2004, p. 45). Fleischacker reconnaît que les propos de Smith laissent entendre que celui-ci croyait en un Dieu bienveillant. Smith emploie à l'occasion le terme *Providence* comme synonyme de Dieu et écrit « the happiness of mankind, as well as of all other rational creatures, seems to have been the original purpose intended by the Author of nature, when he brought them into existence » (*Théorie*, p. 160). Fleischacker fait la conjecture que, soit ces allusions à Dieu témoignent d'un certain désir de conformité aux conventions de l'époque, soit Smith choisit ce vocabulaire afin de permettre aux croyants de comprendre qu'une explication séculaire des phénomènes sociaux était compatible avec la vision que Dieu est à l'origine des phénomènes de la nature.

Evensky (2005) est lui aussi d'avis que l'existence d'une divinité n'est pas essentielle à la compréhension de la philosophie morale de Smith. Toutefois, il souligne que Smith avait la foi en cette divinité, et que cette foi se trouve dissimulée dans certains aspects de sa philosophie morale. Par exemple, le progrès de l'humanité se ferait au moyen du dessein intelligent, grâce à la bienveillance de Dieu.

Il y aurait, dans la philosophie morale de Smith, des absolus invisibles, c'est-à-dire des règles morales qui n'ont rien de contingent en ce qu'elles ne viennent pas de l'expérience. Dans un contexte où les règles morales émergent des interactions entre les individus, comment identifier les absolus de la sphère morale? « There are invisible connecting principles that are absolute because they are the work of the deity, but we cannot know those absolutes – including the absolutes of morality » (Evensky, 2005, p. 57). De même, si ces absolus sont dissimulés, comment pourrait-on prétendre que la *Richesse* fait l'apologie de l'intérêt personnel et la *Théorie*, de l'altruisme? L'analyse de l'œuvre de Smith demande que l'on soit plus nuancé.

Selon Evensky, il est possible qu'au fil des différentes révisions de ses œuvres, Smith soit devenu plus critique à l'égard de la religion chrétienne institutionnalisée et ait tendu vers la théologie naturelle. Toutefois, Evensky rappelle que l'adhésion de Smith à certaines idées provenant du stoïcisme, ainsi qu'au dessein intelligent, est apparue dès la première édition de la *Théorie* (p. 105–106).

Peter Clarke, dans « Unity in the Influences on Adam Smith » (2002) et « Adam Smith, Religion and the Scottish Enlightenment » (2007) se situe à mi-chemin entre les auteurs qui estiment que, comme Hume, Smith était athée et ceux qui croient qu'il fut fortement influencé par la religion. Pour comprendre les commentaires et allusions de Smith à l'égard de la religion il est nécessaire de les resituer dans le contexte de l'Écosse du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'argument du dessein intelligent – ou argument téléologique – avait alors refait surface; la résurgence de cette philosophie était apparue comme le résultat de la remise en question de la religion qu'avait provoquée la révolution scientifique.

L'argument de Clarke repose sur l'idée que Smith adhérait à l'argument du dessein intelligent. Si tel est le cas, il est plausible que Smith se soit montré très critique à l'égard des croyances religieuses de tradition médiévale. Toutefois, il n'en découle pas nécessairement que Smith était critique à l'égard de la religion en général. La preuve en est que Smith fut fortement influencé par les stoïciens qui, bien qu'adhérant à l'argument du dessein intelligent, ont fait partie intégrante de la religion institutionnalisée. En somme, il serait erroné d'attribuer les critiques que formule Smith à l'endroit de la religion à un rejet de la religion en général et à une tendance vers la sécularisation; ces critiques émanent plutôt d'un regard posé sur les relents de religion médiévale qui subsistaient en Écosse au XVIII<sup>e</sup> siècle. « Smith is not rejecting religion *per se*, but is rejecting the pre-Galileo version of Christianity » (Clarke, 2002, p. 15). Clarke (2007) perçoit même dans la *Théorie* des critiques à peine voilées à l'endroit du *Old Kirk* et de la condamnation à mort de Thomas Aikenhead :

*False notions of religion are almost the only causes which can occasion any very gross perversion of our natural sentiments... and that principle which gives the greatest*

*authority to the rules of duty, is alone capable of distorting our ideas of them in any considerable degree. (Théorie, p. 171)*

*(...) we ought always to punish with reluctance, and more from a sense of the propriety of punishing, than from any savage disposition to revenge. (Théorie, p. 167)*

Clarke (2007) estime que les arguments soulevés dans la *Théorie* reposent sur la supposition *a priori* de l'existence d'un Dieu bienveillant. Il remarque fort judicieusement que cette supposition rend l'interprétation de Smith plus difficile pour un chercheur contemporain, puisque la question de l'existence de Dieu a été entièrement évacuée de l'étude des sciences sociales modernes. Clarke, reprenant les propos de Viner (1927), poursuit : « modern professors of economics and of ethics operate in disciplines which have been secularized to the point where the religious elements and implications which were an integral part of them have been painstakingly eliminated » (Clarke, 2002, p. 22).

Comme Evensky (2005), Clarke reconnaît que les modifications apportées à la *Théorie* témoignent d'un scepticisme grandissant envers l'orthodoxie chrétienne. Il reprend les propos de Macfie et Raphael (1976), qui croient qu'au moment de l'écriture de la sixième édition, Smith s'était éloigné du christianisme canonique : « Smith was still imbued with a religious spirit (...), but it seems reasonable to conclude that he had moved away from orthodox Christianity » (p. 16). Dans cette édition, Smith a supprimé un passage complet sur l'Expiation, pour le remplacer par ce passage à consonance sceptique :

*As, in the ancient heathen religion, that holy ground which had been consecrated to some god, was not to be trod upon but upon solemn and necessary occasions, and the man who had even ignorantly violated it, became piacular from that moment, and, until proper atonement should be made, incurred the vengeance of that powerful and invisible being to whom it had been set apart; so, by the wisdom of Nature, the happiness of every innocent man is, in the same manner, rendered holy, consecrated, and hedged round against the approach of every other man; not to be wantonly trod upon, not even to be, in any respect, ignorantly and involuntarily violated, without requiring some expiation, some atonement in proportion to the greatness of such undesigned violation. (Théorie, p. 107)*

En juin 2009, Gavin Kennedy a présenté lors du congrès annuel de la *History of Economics Society* une allocution intitulée « The Hidden Adam Smith in his Alleged Religiosity », dans laquelle il a repris l'idée que Smith ne s'est jamais ouvertement dissocié de la religion afin

de ne pas heurter sa mère. Cette allocution est intéressante parce que, plutôt que de chercher à interpréter les croyances de Smith à partir du contexte religieux de l'époque, il y explore les facettes très personnelles de la vie de Smith qui peuvent nous éclairer sur ses croyances. Kennedy est convaincu que la sixième édition de la *Théorie*, la seule à être parue après la mort de la mère de Smith, reflète une profonde remise en question de la religion.

Contrairement à Rae (1895) ou Macfie et Raphael (1976), il n'est pas du tout évident pour Kennedy que Smith se soit tourné vers la théologie naturelle. Cependant, il ne fait pas de doute que l'expression de ses sentiments religieux s'est estompée au long des différentes éditions de la *Théorie*. Kennedy abonde dans le même sens que Coase (1976), selon qui les références de Smith à la Nature et à la Providence constituent des raccourcis pour éviter de répondre à la question de l'existence de Dieu, plutôt que le reflet d'une croyance formelle en la théologie naturelle.

Kennedy suggère aussi que les expériences de vie de Smith ont contribué à fomenter sa désillusion envers la religion institutionnalisée. À Glasgow, Smith fit la rencontre de Francis Hutcheson, première figure adulte ayant des croyances religieuses modérées qu'il côtoya, et lui voua une grande admiration. Quelques années plus tard, lorsqu'il étudia à Oxford en vue de se préparer pour l'ordination par l'Église d'Angleterre, Smith fut amèrement déçu par la qualité de l'enseignement.

De surcroît, le fait que Smith conserva pendant quarante ans le manuscrit *Histoire de l'astronomie*, et n'en autorisa qu'une publication posthume, est une preuve selon Kennedy que celui-ci était très soucieux de ne pas exprimer ses réelles croyances religieuses. Il serait évident, à la lecture de ce manuscrit, que Smith remettait en doute l'existence de Dieu : « He was solicitous of *Astronomy* because, in my view, it marked his secular epiphany, when, philosophically, the revealed, invisible Judaic-Christian God faded from his life » (Kennedy, 2009, p.6). Le plus important risque que Smith encourut en ce domaine fut de se lier d'amitié avec David Hume. Smith, s'il avait exprimé plus ouvertement son scepticisme envers la religion, aurait pu perdre son emploi de professeur, ou ne jamais obtenir le poste de tuteur du duc de Buccleuch. Qui plus est, il n'aurait pas eu une telle influence sur les divers décideurs



du gouvernement et les politiques mises en œuvre par ceux-ci. Kennedy avance même que nous ne connaissons peut-être pas aujourd'hui les œuvres d'Adam Smith.

## CONCLUSION

En rédigeant ce mémoire, nous n'avions évidemment pas la prétention de résoudre le *Problème*. D'ailleurs, s'il est vrai que Smith juste avant sa mort demanda que l'on brûle ses manuscrits sur la jurisprudence, le chaînon qui relie sa philosophie morale et sa théorie économique, cette besogne n'est probablement à la portée d'aucun interprète de la pensée de Smith. De toute façon, eussions-nous caressé ce désir, la complexité du débat et les diverses avenues qui ont été explorées depuis deux cents ans nous auraient probablement convaincue du caractère ardu de cette tâche.

Néanmoins, nous espérons avoir mis au clair quelques bases théoriques fondamentales : d'abord, le *Problème* repose sur l'idée qu'il y aurait une différence irréconciliable entre la *Théorie*, basée sur l'altruisme ou la sympathie, et la *Richesse*, basée sur l'intérêt personnel. Il n'est probablement pas erroné d'affirmer que chez Smith l'intérêt personnel constitue la base de l'ordre économique. En effet, l'intérêt personnel est le moteur des deux sources principales de productivité dans l'industrie moderne : la division du travail et l'accumulation du capital. Toutefois, il est important de retenir que l'intérêt personnel n'est pas incompatible avec les vertus, en particulier celle de la prudence. Quant aux vertus de l'amour et de la bienveillance, elles sont généralement partagées par des individus qui ont une relation intime les uns avec les autres. C'est dans la *Théorie* que Smith traite des relations intimes, et plus globalement des fondements de nos jugements moraux.

En somme, si nous avons pu transmettre l'idée que Smith ne prônait pas une poursuite implacable de l'intérêt personnel, alors nous aurons accompli une partie de ce que nous avons entrepris de faire. Cela nous apparaît important, car la réputation de Smith comme irréductible défenseur d'un libéralisme économique radical ne semble pas vouloir s'essouffler.

Or, ce libéralisme économique, et même le système capitaliste, encaissent à l'heure actuelle de durs coups. En effet, l'année 2009, qui marque le 250<sup>e</sup> anniversaire de la *Théorie*, voit aussi s'exacerber une crise économique d'envergure mondiale dont les conséquences les plus graves sont bien sûr ressenties par les couches les plus pauvres de la population. L'économiste Robert Skidelsky rapportait, en décembre 2008, les propos de Mikhaïl Gorbatchev : « The last Soviet leader, Mikhaïl Gorbatchev, recently remarked that, what with all the bail-outs of banks and corporations going on, we now seem to have capitalism for the poor and Communism for the rich » (Skidelsky, 2008, p. 17). Gorbatchev dénonçait ainsi le fait que les élites, qui bénéficient d'une nouvelle vague d'interventions gouvernementales, voient leurs entreprises renflouées grâce à diverses mesures de sauvetage. Quant aux plus défavorisés, non seulement souffrent-ils des conséquences de la débâcle financière en voyant fondre une partie de leur épargne, mais aussi font-ils face à des pertes d'emplois massives.

Aux États-Unis, les Ford, AIG et autres General Motors qu'on a voulu rescaper avec le Plan Paulson ont pu augmenter leurs liquidités grâce à une participation du Trésor américain, financé à même l'argent des contribuables. En vertu de quels principes la crème du capitalisme se voit-elle octroyer de telles faveurs? Cette forme de redistribution s'appuie-t-elle sur les préceptes de la justice sociale ou même d'un quelconque sens éthique? La question de la relation entre efficacité économique et éthique doit plus que jamais être dénouée. Le moment apparaît donc opportun pour revisiter le débat entourant le *Problème*. Cette question, que certains rejettent du revers de la main en la qualifiant de querelle byzantine, est en fait brûlante d'actualité. En effet, Smith est le maître à penser du libéralisme actuel; or, les tenants actuels du libéralisme cherchent à réformer le capitalisme.

En janvier 2009, alors que se tenait à Paris le symposium international « Nouveau monde, nouveau capitalisme », l'appel à la moralisation du capitalisme lancé par Nicolas Sarkozy et Angela Merkel faisait la une des journaux européens. Les chefs d'État de la France et de l'Allemagne, qui avaient entrepris de redéfinir le capitalisme, faisaient le pari que cette transformation ne pouvait que passer par une moralisation des marchés financiers. Leur idée de base est que le capitalisme financier est amoral, puisque la logique du marché constitue

une excuse pour tous types de comportement. Il est donc nécessaire d'imposer une réglementation plus sévère des marchés financiers internationaux.

Puis, en juillet 2009, le pape est intervenu dans ce débat. Le 7 juillet, le Figaro titrait : « Le pape juge qu'il faut réguler et moraliser l'économie mondiale ». Celui-ci a rejeté le capitalisme débridé dans la troisième encyclique de son pontificat. Cette lettre, adressée formellement aux évêques, constitue un moyen de communication avec les catholiques et non-catholiques. Dans ce document en soixante-dix-sept points, Benoît XVI procède à une critique en règle de l'économie actuelle, qui est fondée sur le court, voire le très court terme, et appelle à « une réflexion nouvelle et approfondie sur le sens de l'économie et de ses fins ». « La sphère économique n'est, par nature, ni éthiquement neutre ni inhumaine et antisociale. Elle appartient à l'activité de l'homme et justement parce qu'humaine, elle doit être structurée et organisée institutionnellement de façon éthique ». Il ajoute : « En effet, *pour fonctionner correctement, l'économie a besoin de l'éthique*; non pas d'une éthique quelconque, mais d'une éthique amie de la personne ». À l'instar du souverain pontife, tous ceux qui choisissent de prendre part au débat sur la nécessité de réformer le capitalisme, ou d'en finir avec ce système, ne doivent pas perdre de vue que l'efficacité économique ne peut être dissociée de la justice sociale, pas plus que l'éthique de l'économie. Voilà justement les thèmes centraux du *Problème*. Lorsque nous démontrons la cohésion de la *Théorie* et la *Richesse*, nous concilions éthique et économie.

De tous les auteurs contemporains de renom qui pensent l'économie, c'est sans aucun doute Amartya Sen qui a rédigé les textes les plus intéressants sur la question de ce rapport entre éthique et économie. Incidemment, c'est lui également qui a démontré avec le plus de justesse comment l'essence de la pensée de Smith peut être transposée dans le contexte économique contemporain. Dans l'article remarquable qu'il a publié en mars 2009 dans *The New York Review of Books*, intitulé « Capitalism Beyond the Crisis », Sen dénonce le fait que, bien que des individus fortunés aient perdu une part importante de leurs avoirs, ceux qui souffrent le plus de la crise qui s'est amorcée à l'automne 2008 sont les individus qui à la base vivaient dans les conditions les plus misérables. Cet article, d'autant plus pertinent pour

notre analyse que Sen voue une admiration invétérée à Adam Smith, nous a inspiré quelques réflexions qui feront office de remarques finales.

La carrière académique de Sen est trop riche et diversifiée pour que nous la détaillions dans ce texte. Parmi ses accomplissements, on note la création pour l'Organisation des Nations Unies (ONU) de l'indice de développement humain, qui constitue un outil de comparaison du niveau de bien-être de la population d'un pays à l'autre. On lui a attribué en 1998 le Prix de la Banque de Suède pour ses contributions à la théorie des choix sociaux. Il s'intéresse, d'une part, à l'économie du bien-être (*welfare economics*) ainsi qu'aux inégalités et à la pauvreté et, d'autre part, à la théorie des choix sociaux (*social choice theory*), en particulier aux mécanismes de vote dans un cadre démocratique, ainsi qu'aux droits des minorités et à la protection des libertés. Il est un fervent admirateur d'Adam Smith, dont il a analysé les idées dans plusieurs essais, notamment « What Difference can Ethics Make? » (Sen, 2000) et « La prudence chez Adam Smith » (Sen, 2002). Son analyse des idées de Smith dans le contexte de la crise économique de 2008–2009 apparaît comme un texte incontournable, qui met en évidence la pertinence de lire la *Richesse* et la *Théorie* au XXI<sup>e</sup> siècle.

Dans son autobiographie, Sen (1998) explique que, de tous les penseurs, Smith est celui dont la lecture lui a donné le plus de satisfaction (Marx est second dans la liste). Alors que Sen reproche à David Ricardo l'étroitesse de sa vision, celui-ci ne s'étant pas intéressé aux aspects sociaux et politiques de l'économie, il fait l'éloge de Smith, puisque ce dernier a adopté une vision plus globale de l'être humain et de ses motivations, dont la recherche de son intérêt propre ne constitue pas l'unique expression de sa rationalité.

Au fil de ses essais, Sen prend comme cadre d'analyse les idées d'Adam Smith pour répondre à des questions aussi diverses et importantes que celles-là : Comment les considérations éthiques peuvent-elles influencer les citoyens et les entreprises ? Pourquoi des individus et des institutions diverses tiendraient-ils compte des considérations éthiques ? Ainsi, dans « Capitalism Beyond the Crisis », Sen pose la question de la nécessité de créer un capitalisme nouveau. Il postule qu'il est nécessaire de formuler des idées pour changer l'organisation de la société à long terme et répond qu'au lieu de recomposer un système

fondé sur la propriété privée et le libre marché, il y a lieu de développer un système qui ne soit pas monolithique, mais fondé sur une variété d'institutions choisies avec pragmatisme, et basé sur des valeurs que nous pouvons défendre d'un point de vue éthique.

Sen affirme qu'une telle réorganisation de la société, incluant cette variété d'institutions administrées suivant une réglementation réfléchie, correspond à ce que préconisait Smith, puisque celui-ci estimait que les marchés et le capital, bien qu'ils occupent un rôle important dans leurs sphères respectives, nécessitent l'encadrement d'autres organisations, incluant les instances réglementaires du monde financier et les services publics, comme l'éducation. Le marché doit être régi par d'autres valeurs que la recherche pure du profit afin de prévenir l'instabilité, l'iniquité et l'injustice.

Il ne fait pas de doute, selon Sen, que les travaux de Smith sont fondamentaux en ce qu'ils ont démontré le caractère utile et dynamique de l'économie de marché au moment même où émergeait cet ensemble de forces. Smith a mis en évidence, dans la *Richesse*, que le libre commerce, de concert avec la spécialisation, la division des tâches et les économies d'échelle, pouvait engendrer la prospérité économique. Toutefois, il n'a jamais cru que le mécanisme du libre marché était en soi garant d'une excellente performance économique. Sen affirme que de toute façon Smith était préoccupé par la perspective que, malgré une telle performance économique, l'inégalité et la pauvreté pourraient subsister.

*He talked about the importance of these broader values that go beyond profits in The Wealth of Nations, but it is in his first book, The Theory of Moral Sentiments, which was published exactly a quarter of a millennium ago in 1759, that he extensively investigated the strong need for actions based on values that go well beyond profit seeking. While he wrote that "prudence" was "of all the virtues that which is most useful to the individual," Adam Smith went on to argue that "humanity, justice, generosity, and public spirit, are the qualities most useful to others." (Sen, 2009, p. 28)*

Sen introduit dans son article l'importance de la confiance entre diverses parties impliquées dans une transaction, afin d'illustrer que le capitalisme a toujours nécessité le soutien de valeurs institutionnelles. Dans un système capitaliste fondé sur le profit, il ne faut pas sous-estimer l'importance de la confiance pour que l'économie fonctionne efficacement. Lorsque

les institutions du monde des affaires inspirent la confiance en ce qu'elles permettent de croire qu'elles rempliront leurs obligations, les relations entre emprunteurs et créditeurs tournent rondement, et l'économie fonctionne efficacement. Sen souligne que Smith avait identifié l'importance de la confiance et n'aurait pas été étonné des difficultés auxquelles font face les banques et les entreprises aujourd'hui, qui évoluent dans un marché paralysé, sans possibilité d'expansion du crédit.

Sen insiste sur l'importance des valeurs institutionnalisées comme la confiance, la transparence – ou absence de corruption – et le respect d'une éthique des affaires. Il rappelle que l'économie basée sur la propriété individuelle n'a pu émerger que grâce à un système de lois destiné à protéger les droits de propriétés, ce qui a favorisé la confiance entre les parties. De même, il souligne que l'investissement dans des activités productives ne devient rentable que lorsque les retombées économiques de la corruption sont restreintes. Finalement, les échanges commerciaux ne peuvent qu'être pratiqués dans un environnement où prévaut une éthique des affaires, laquelle rend les ententes contractuelles viables et peu coûteuses, en évitant qu'il soit constamment nécessaire d'intenter des procédures judiciaires en raison de violations de ces ententes contractuelles. Ce sens de l'éthique permet que des accords, basés sur des termes d'échanges qui sont justes, soient conclus. Le sens de l'éthique de chacune des parties favorise le respect des termes de l'échange, car ces parties reconnaissent qu'elles ont intérêt à avoir la réputation d'être fiables et dignes de confiance. Ainsi, une éthique d'affaires serait nécessaire dans tout type de commerce régulier.

Dans «What Difference can Ethics Make?», Sen affirmait que la théorie économique prédominante veut que les décisions d'affaires et les calculs économiques n'aient rien à voir avec l'éthique. Pour illustrer cela, on fait souvent référence à l'aphorisme du boucher, du brasseur et du boulanger. Il souligne que ce passage sert à illustrer les raisons pour lesquelles on cherche à procéder à des échanges, sans toutefois expliquer *de quelle manière* ces échanges doivent être organisés. Les échanges doivent être encadrés par des institutions, qui favorisent le respect de la loi, par des normes de vérification, par des règles de la comptabilité, etc. De plus, les individus ou entreprises qui procèdent à ces échanges doivent faire preuve d'un sens de l'éthique des affaires. Or, Sen observe qu'au cours des dernières

années, les obligations et responsabilités morales et légales associées aux transactions sont devenues plus difficiles à retracer, à cause du développement fulgurant des marchés secondaires de produits dérivés et autres instruments financiers. La reddition de compte s'en est trouvée affaiblie, et la nécessité de renforcer les mécanismes de surveillance et de réglementation se fait fortement sentir.

*The present economic crisis is partly generated by a huge overestimation of the wisdom of market processes, and the crisis is now being exacerbated by anxiety and lack of trust in the financial market and in businesses in general—responses that have been evident in the market reactions to the sequence of stimulus plans, including the \$787 billion plan signed into law in February by the new Obama administration. As it happens, these problems were already identified in the eighteenth century by Smith, even though they have been neglected by those who have been in authority in recent years, especially in the United States, and who have been busy citing Adam Smith in support of the unfettered market. (Sen, 2009, p. 29)*

Dans ce contexte, n'y a-t-il pas lieu de revisiter les idées de Smith et, possiblement, de mettre en application les politiques économiques qu'il a réellement mises en avant, celles-là témoignant d'une préoccupation à l'égard des individus qui habitent ce système d'économie politique? Le grand défi maintenant consiste à transmettre les idées véritables de Smith aux professeurs et aux auteurs des manuels qu'étudieront les économistes de demain, en prenant exemple, il va sans dire, sur des auteurs inspirants comme Amartya Sen et nombre de ceux qui ont écrit au sujet du *Problème* durant la période 2002-2008.



## BIBLIOGRAPHIE

- Alvey, James E. 2007. « The 'New View' of Adam Smith and the Development of his Views Over Time ». In *New Perspectives on Adam Smith's The Theory of Moral Sentiments*, sous la dir. de Cockfield, Geoff, Ann Firth et John Laurent, p. 47–65. Cheltenham (Royaume-Uni) : Edward Elgar Publishing.
- Ardal, Pall S. 1973. « Adam Smith's Science of Morals. by T.D. Campbell ». *The Philosophical Review*, vol. 82, no 4, p. 542–544.
- Aristote. [circa 350 av. J.–C] 1987. *Éthique à Nicomaque*. Coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche ». Paris : Vrin, 578 p.
- Baltzly, Dirk. 1996. « Stoicism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/>
- Broadie, Alexander. 2005. « Scottish Philosophy in the 18<sup>th</sup> Century », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/scottish-18th/#HutHumTur>
- Broadie, Alexander. 2006. « Sympathy and the Impartial Spectator ». In *The Cambridge Companion to Adam Smith*, sous la dir. de Haakonssen, Knud, p. 158–188. Cambridge : Cambridge University Press.
- Campbell, TD. 1971. *Adam Smith's Science of Morals*. Londres : Allen & Unwin, 244 p.
- Clarke, Peter. 2002. « Unity in the Influences on Adam Smith ». *History of Economics Review*, no 36, p. 10–25.
- Clarke, Peter. 2007. « Adam Smith, Religion and the Scottish Enlightenment ». In *New Perspectives on Adam Smith's The Theory of Moral Sentiments*, sous la dir. de Cockfield, Geoff, Ann Firth et John Laurent, p. 47–65. Cheltenham (Royaume-Uni) : Edward Elgar Publishing.
- Coase, Ronald. 1976. « Adam Smith's View of Man ». *The University of Chicago Graduate School of Business Selected Papers*, no 50, p. 1–30.

- Coase, Ronald. « Autobiography ». The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 1991. En ligne : [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/economics/laureates/1991/coase-autobio.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1991/coase-autobio.html)
- Cockfield, Geoff, Ann Firth et John Laurent (dir. publ.). 2007. *New Perspectives on Adam Smith's The Theory of Moral Sentiments*. Cheltenham (Royaume-Uni) : Edward Elgar Publishing, 170 p.
- Cropsey, Joseph. [1957] 2001. *Polity and Economy : With Further Thoughts on the Principles of Adam Smith*. South Bend, Ind. : St. Augustine's Press, 144 p.
- Cumming, Robert D. 1969. *Human Nature and History : a Study of the Development of Liberal Political Thought*. Chicago : The University Of Chicago Press, vol 1, 352 p., vol 2, 457 p.
- D'Alembert, Jean le Rond, et Denis Diderot (dir. publ.). 1751–1772. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Chicago : University of Chicago : ARTFL Encyclopédie Projet. En ligne : <http://encyclopedia.uchicago.edu/>
- Dickey, Laurence. 1986. « Historicizing the 'Adam Smith Problem' : Conceptual, Historiographical, and Textual Issues ». *The Journal of Modern History*, vol. 58, no 3, p. 579–609.
- Dostaler, Gilles. 1998. « Athol Fitzgibbons, Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue : the Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations ». *The Economic Record*, vol. 73, no 223, p. 393–394.
- Dostaler, Gilles. 1999. « Hayek et sa reconstruction du libéralisme ». *Cahiers de recherche sociologique*, no 32, p. 119–141.
- Dostaler, Gilles. 2002. « Adam Smith, moins libéral qu'il n'y paraît ». *Alternatives économiques*, no 207 (octobre 2002), p. 76–78.
- Dostaler, Gilles. 2009a. « Thomas d'Aquin et le péché de l'usure ». *Alternatives économiques*, no 277, février 2009, p. 72–74.
- Dostaler, Gilles. 2009b. « Antoine de Montchrestien, inventeur de l'économie politique ». *Alternatives économiques*, no 279, avril 2009, p. 74–76.
- Dostaler, Gilles. 2009c. « Thomas Mun, incarnation du mercantilisme ». *Alternatives économiques*, no 280, mai 2009, p. 74–76.
- Evensky, Jerry. 2005. *Adam Smith's Moral Philosophy : A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics, and Culture*. Cambridge : Cambridge University Press, 331 p.

- Fitzgibbons, Athol. 1995. *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue : The Moral and Political Foundations of the Wealth of Nations*. Oxford : Clarendon Press, 214 p.
- Fleischacker, Samuel. 2004. *On Adam Smith's « Wealth of Nations » : A Philosophical Companion*. Princeton : Princeton University Press, 352 p.
- Friedman, Milton et Rose Friedman. 1980. *Free to Choose*. New York : Harcourt Brace Jovanovich, 338 p.
- Galbraith, John Kenneth. 1987. *Economics in Perspective : A Critical History*. Boston : Houghton Mifflin, 324 p.
- Gert, Bernard. 2008. « The Definition of Morality ». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/morality-definition/>
- Gideon, Yaffe. 2000. « Thomas Reid ». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/reid/>
- Haakonssen, Knud. 2002. « Introduction ». In *The Theory of Moral Sentiments*, p. vii–xxviii. Édition de Knud Haakonssen. Cambridge : Cambridge University Press.
- Haakonssen, Knud (dir. publ.). 2006. *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge : Cambridge University Press, 424 p.
- Hayek, Friedrich A. [1945] 1946. *Individualism : True and False*. Oxford : B.H. Blackwell, Ltd., 32 p.
- Hayek, Friedrich A. 1988. *The Collected Works of F.A. Hayek, vol. I, The Fatal Conceit : The Errors of Socialism*. Édition de W.W. Bartley, III. Chicago : The University of Chicago Press, 180 p.
- Hirsch, Fred. 1976. *Social Limits to Growth*. Cambridge : Harvard University Press, 200 p.
- Hobbes, Thomas. [1651] 2006. *Leviathan*. New York : Dover Publications, 416 p.
- Hume, David. [1739-1740] 2004. *Treatise of Human Nature*. Londres : Penguin Classics, 688 p.
- Hutcheson, Francis. [1726] 2004. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Édition de W. Leidhold. Indianapolis : Liberty Fund. En ligne : [http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=858&Itemid=27](http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=858&Itemid=27)

- « Jean-Baptiste Say (1767–1832) ». *Alternatives économiques : Les grands économistes et sociologues*, no 021 (novembre 2005). En ligne : [www.alternatives-economiques.fr/Auteurs\\_fr\\_01\\_02\\_03.html](http://www.alternatives-economiques.fr/Auteurs_fr_01_02_03.html)
- Kant, Emmanuel. [1785] 1792. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Coll. « Les classiques des sciences sociales ». En ligne : <http://classiques.uqac.ca/>
- Kennedy, Gavin. 2005. *Adam Smith's Lost Legacy*. Basingstoke (Royaume-Uni) : Palgrave MacMillan, 336 p.
- Kennedy, Gavin. 2009. « The Hidden Adam Smith in his Alleged Religiosity » (Congrès annuel de la *History of Economics Society*, Denver, juin 2009). Heriot-Watt University, 37 p.
- Keynes, John Maynard. [1926] 2004. *The End of Laissez-Faire : The Economic Consequences of the Peace*. Amherst (New York) : Prometheus Books, 298p.
- Keynes, John Maynard. [1930] 1963. « Economic Possibilities for our Grandchildren ». In *Essays in Persuasion*, p. 358-373. New York : W.W.Norton & Co.
- Kleer, Richard A. 1995. « Final causes in Adam Smith's Theory of Moral. Sentiments ». *Journal of the History of Philosophy*, no 33, p. 275-300.
- Lagueux, Maurice. 2004. « Qu'est-ce que le néolibéralisme? ». Université de Montréal : Les Cahiers virtuels, Département de philosophie, janvier 2004.
- Lalande, André. 1962. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 9<sup>e</sup> ed. Paris : Presses universitaires de France, 1323 p.
- Lefranc, Jean et Louis-Marie Morfaux. [1980] 2005. *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*. Paris : Armand Colin, 604 p.
- Lloyd, Sharon, et Susanne Sreedhar. 2002. « Hobbes's Moral and Political Philosophy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/hobbes-moral/>
- Locke, John. [1689] 1952. *The Second Treatise of Government*. Upper Saddle River (New Jersey) : Prentice Hall, 168 p.
- Locke, John. [1690] 1997. *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres : Penguin Classic, 816 p.
- Lunati, Teresa. 1997. *Ethical Issues in Economics*. New York : St. Martin's Press, 193 p.

- Macfie, A.L. et D.D. Raphael. 1976. « Introduction ». In *The Theory of Moral Sentiments, vol. I of the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. 1982. Édition de D.D. Raphael et A.L. Macfie. Indianapolis : Liberty Fund. En ligne : [http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=192&Itemid=99999999](http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=192&Itemid=99999999)
- Mandeville, Bernard. [1714] 1990. *La fable des abeilles*. Paris : Vrin, 287 p.
- McLean, Iain. 2006. *Adam Smith, Radical and Egalitarian : An Interpretation for the 21st Century*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 172 p.
- Mehta, Pratap Bhanu. 2006. « Self-Interest and Other Interests ». In *The Cambridge Companion to Adam Smith*, sous la dir. de Haakonssen, Knud, p. 246–269. Cambridge : Cambridge University Press.
- Montes, Leonidas. 2003. « Das Adam Smith Problem : Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for our Understanding of Sympathy ». *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 25, no 1, p. 63–90.
- Morris, William Edward. 2001. « David Hume », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/hume/>
- Morrow, Glenn R. 1927. « Adam Smith : Moralist and Philosopher ». *The Journal of Political Economy*, vol. 35, no 3, p. 321–342.
- Nadeau, Robert. 1999. « Carl Menger et le Methodenstreit. Journées d'études sur les économistes autrichiens 1870–1939 » (Amiens, 19–21 mai 1999). Université du Québec à Montréal : Département de philosophie, 22 p.
- Newton, Isaac. [1687] 1999. *The Principia : Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Berkeley (Californie) : University of California Press, 974 p.
- Nieli, Russell. 1986. « Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem ». *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, no 4, p. 611–624.
- Oncken, August. 1897. « The Consistency of Adam Smith ». *The Economic Journal*, vol. 7, no 27, p. 443–450.
- Otteson, James R. 2002. *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge : Cambridge University Press, 352 p.
- Paganelli, Maria Pia. 2008. « The Adam Smith Problem in Reverse : Self-Interest in the *Wealth of Nations* and *The Theory of Moral Sentiments* ». *History of Political Economy*, vol. 40, no 2, p. 365–382.

- Rae, John. 1895. *Life of Adam Smith*. Londres : MacMillan and Co. En ligne : [www.econlib.org/LIBRARY/YPDBooks/Rae/raeLS.html](http://www.econlib.org/LIBRARY/YPDBooks/Rae/raeLS.html)
- Raphael, D.D. 2007. *The Impartial Spectator*. Oxford et New York : Oxford University Press, 143 p.
- Ratzsch, Del. 2005. « Teleological Arguments for God's Existence », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/teleological-arguments/>
- Ricardo, David. [1817] 2004. *The Principles of Political Economy and Taxation*. New York : Dover Publications, 300 p.
- Robert Scott, William. [1900] 1996. *Francis Hutcheson : His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. Londres : Thoemmes Press, 318 p.
- Ross, Ian Simpson. 1995. *The Life of Adam Smith*. Oxford et New York : Oxford University Press, 495 p.
- Rothschild, Emma. 2001. *Economic Sentiments : Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Cambridge : Harvard University Press, 353 p.
- Rothschild, Emma et Amartya Sen. 2006. « Adam Smith's Economics ». In *The Cambridge Companion to Adam Smith*, sous la dir. de Haakonssen, Knud, p. 319–365. Cambridge : Cambridge University Press.
- Saint Augustin. 389. *De Magistro*. Abbaye Saint Benoît de Port-Valais : Œuvres complètes de Saint Augustin. En ligne : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/frame.html>
- Say, Jean-Baptiste et Horace Émile Say. 1861. *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent, et se composent les richesses*, 7e éd. Paris : Guillaumin, 646 p.
- Sen, Amartya. « Autobiography ». The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 1998. En ligne : [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/economics/laureates/1998/sen-autobio.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1998/sen-autobio.html)
- Sen, Amartya. 2000. « What Difference can Ethics Make? ». Allocution prononcée devant la Banque Interaméricaine de Développement, conférence *Ethics and Development*, en collaboration avec le gouvernement de la Norvège.
- Sen, Amartya. 2002. « La prudence chez Adam Smith ». *Mouvements*, no 23, p. 110–117.
- Sen, Amartya. 2009. « Capitalism Beyond the Crisis ». *The New York Review of Books*, vol. 56, no 5 (26 mars 2009), p. 27–30.

- Sher, Richard B. 1985. *Church and University in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 400 p.
- Skidelsky, Robert. 2008. « On the Treshold – of what? ». *Times Literary Supplement*, no 5516/17, p. 16–17.
- Smith, Adam. [1776] 1904. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Édition d'Edwin Cannan. Library of Economics and Liberty. En ligne : [www.econlib.org/library/Smith/smWN.html](http://www.econlib.org/library/Smith/smWN.html)
- Smith, Adam. [1759] [1976] 1982. *The Theory of Moral Sentiments, vol. I of the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Édition de D.D. Raphael et A.L. Macfie. Intro. de D.D. Raphael et A.L. Macfie. Indianapolis : Liberty Fund. En ligne : [http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=192&Itemid=99999999](http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=192&Itemid=99999999)
- Smith, Adam. [1795] [1976] 1982. *Essays on Philosophical Subjects, vol. III of the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Édition de P. D. Wightman et J.C. Bryce. Intro. de D.D. Raphael et A.S. Skinner avec *Account of Adam Smith* de Douglas Stewart. Édition d'I.S. Ross. Indianapolis : Liberty Classics. En ligne : [http://oll.libertyfund.org/?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=201](http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=201)
- Smith, Adam. [1976] 1982. *Lectures On Jurisprudence, vol. V of the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Édition de R. L. Meek, D. D. Raphael et P. G. Stein. Indianapolis : Liberty Fund. En ligne : [http://oll.libertyfund.org/?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=196](http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=196)
- Smith, Adam. [1976] 1987. *Correspondance of Adam Smith, 2<sup>e</sup> ed.* Édité par Ian Simpson Ross et Ernest Campbell Mossner. New York : Oxford University Press. 359 p. En ligne : [http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=203&Itemid=99999999](http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=203&Itemid=99999999)
- Smith, Adam. [1776] 1991. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Coll. « Everyman's Library », Édition d'Alfred A. Knopf. Intro. de D.D. Raphael. Londres : Random House, 620 p.
- Smith, Adam. [1759] 2006. *The Theory of Moral Sentiments*, 6e éd. New York : Dover Publications, 347 p.
- Stephen, Leslie. [1876] 2007. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. Whitefish (Montana), 484 p.

- Stigler, George. 1971. « Smith's Travels on the Ship of the State ». *History of Political Economy*, vol. 3, no 2, p. 265-277.
- Stuart Mill, John. [1848] 2006. *Principles of Political Economy*. Indianapolis : Liberty Fund, 1275 p.
- Teichgraeber, Richard. 1981. « Rethinking Das Adam Smith Problem ». *The Journal of British Studies*, vol.20, no 2, p. 106–123.
- Uzgalis, William. 2007. « John Locke », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/locke/>
- Viner, Jacob. 1927. « Adam Smith and Laissez Faire ». *Journal of Political Economy*, vol. 35, p. 198–232.
- Wiener, Philip P. (dir. publ.). 1973–1974. *The Dictionary of the History of Ideas : Studies of Selected Pivotal Ideas*. New York : Charles Scribner's Sons. En ligne : [etext.virginia.edu/DicHist/dict.html](http://etext.virginia.edu/DicHist/dict.html)